

Trierer Theologische Zeitschrift 1976

PASTOR BONUS

85. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1976 P 534

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. W. Pesch und Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

1/10

INHALT DES JAHRGANGES 1976

I. Aufsätze

AYMANS, Winfried: Eine unglaubliche Moralpredigt. Nicht ganz unpol- mische Anmerkungen eines Betroffenen	110—115
BREUNING, Wilhelm: Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vatika- nums und die Kirchlichkeit der Theologie	25— 39
FISCHER, Balthasar: Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591—1635). Ein Zugang zu seiner Persönlichkeit	97—109
GANOCZY, Alexandre: Theologie: Wissenschaft oder Bekenntnis?	84— 96
HAAG, Ernst: Theologische Fakultät Trier 1950—1975	3— 15
HAAG, Ernst: Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deutero- jesaja	193—213
HEINZ, Andreas: Die Firmung von unmündigen Kindern im alten Erzbistum Trier nach dem Tridentinum	40— 48
HEINZ, Andreas: Die Festankündigung in der sonntäglichen Pfarrmesse im alten Erzbistum Trier	150—160
KRÄMER, Peter: Das Recht im Selbstvollzug der Kirche. Erwägungen wider die Gefahr einer Verrechtlichung	321—331
MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Verständigung über den Glauben. Anmer- kungen zu Bisers Fundamentaltheologie	344—356
MORKEL, Arnd: Grußwort des Präsidenten der Universität Trier, Prof. Dr. Arnd Morkel	16— 24
NOSSOL, Alfons: Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung der aktuellen Krise katholischer Christologie	282—296
ROCK, Martin: Anarchismus und Terror. Sozialethische Aspekte (I) (II)	214—229 297—309
RUPPERT, Lothar: Der alte Mensch aus der Sicht des Alten Testamentes	270—281
SAUSER, Ekkart: Beheimatung des Ortskirchenbewußtseins	357—361
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Dimensionen der christlichen Hoffnung	257—269
SOCHA, Hubert: Das Ehecatechumenat in kirchenrechtlicher Sicht	230—248
SPLETT, Jörg: Lebensmöglichkeiten aus dem Glauben?	332—343

STENGER, Werner: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6, 63)	116—122
WEIER, Reinhold: Der Vorsteher der Eucharistiefeier. — Eine dogmatische Überlegung	65— 83
ZIEGLER, Josef Georg: Prinzipielle und konkrete Überlegungen zum Problem der Euthanasie	129—149

II. Kleinere Beiträge

GÖRG, Manfred: Der Einwand im prophetischen Berufungsschema	161—166
HERRMANN, Horst: Von der Glaubwürdigkeit der Berufstheologen. Eine unpolemische Antwort des Betroffenen	249—252
MÜNK, Hans J.: Moralische Normen, theologische Gewißheit und Humanwissenschaften	362—373
PENNING DE VRIES, Piet: Das Verlassen des priesterlichen Amtes	175—179
ROCK, Martin: Sozialethische Aspekte des Sozialstaates heute	167—174
ROCK, Martin: Albert Speers Spandauer Tagebücher	374—378
SCHÜTZEICHEL, Heribert: 25 Jahre Theologische Fakultät Trier	1— 2

III. Neue theologische Literatur

AUGUSTINUS, Aurelius: De Magistro. Einführung, Übersetzung und Kommentar von E. Schadel (Sausser)	126—127, 254
AUGUSTINUS, Aurelius: Die Retraktionen in zwei Büchern. <i>Retractationum libri duo</i> . In deutscher Sprache von Carl Johann Perl (Sausser)	381
BACKES, Ignaz: Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg (Reinhardt)	59— 60
BALTHASAR, Hans Urs (u. a.): Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“ (Schützeichel)	318
BARBEL, Joseph: Einführung in die Dogmengeschichte (Backes)	255—256
BARTHOLOMAEUS DE MARTYRIBUS OP: <i>Theologica Scripta</i> vol. 2—4 (Reinhardt)	60

BAUER, Johannes: Das Brixener Priesterseminar (Ziegler)	313—314
BUCHOWIEKI, Walther: Handbuch der Kirchen Roms — der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. Band 3 (Sausser)	188—189
DAS MOSANER PSALTER-FRAGMENT (Sausser)	190
DIE REICHSABTEI LORSCH. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung 764. Teil 1 (Jürgensmeier)	312—313
DORMEYER, Detlev: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (Schmahl)	310—311
EGENTER, Richard: Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen (Weber)	64
EMMELIUS, Johann-Christoph: Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert (Dommershausen)	379
EXULTET-ROLLE (Sausser)	189—190
FINKENZELLER, Josef: Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi (Schützeichel)	256
FRANK, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Becker)	55— 56
FRANK, Karl Suso: Frühes Mönchtum im Abendland (Sausser)	56— 57
FRIES, Heinrich (Hrsg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe. Studienausgabe (Schützeichel)	318
FRIES, Heinrich — SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Cornelissen)	381—382
GESE, Hartmut: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (Haag)	180
GOLTZ, Hermann: Hier a Mesiteia — Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus aeropagiticum (Sausser)	52— 53
GOVAERT, Lutgart: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang (Sausser)	317—318
GREGOR VON NAZIANZ De Vita Sua. — Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von Chr. Jungck (Sausser)	57
GRONER, Josef F.: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie (Weber)	63— 64
HAMMER, Felix: Selbsttötung philosophisch gesehen (Weber)	64
HINZ, Paulus: Deus Homo (Sausser)	53— 54
HOFFMANN, Hans Werner: Die Intention der Verkündigung Jesajas (Haag) . .	51

HOFFMANN, Paul — Eid Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Weber)	63
IN DER SMITTEN, Wilhelm Th.: Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testamentes (Haag)	181
JEDIN, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band II/2. Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451—700) (Sausser)	379—381
JENDORFF, Bernhard: Fragen — denken — beten. Themenbezogene Eucharistiefeiern (Müller)	192
JEPSEN, Alfred (Hrsg.): Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testamentes (Haag)	180
KÄSEMANN, Ernst: An die Römer (Hilz)	124—126
KRAFT, Heinrich: Die Offenbarung des Johannes (Pesch)	187—188
KÜMMEL, Werner Georg: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (Hilz)	183—184
LÄPPLE, Alfred (Hrsg.): Neues Meßbuch für Sonn- und Feiertage. Gesamtausgabe für die Lesejahre A, B und C (Heinz)	319
LOHMANN, Thomas: Euthanasie in der Diskussion (Weber)	62
MANNS, Peter (Hrsg.): Die Heiligen — alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet (Sausser)	127—128
MAYER, Bernhard: Unter Gottes Ratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus (Hilz)	126
MEES, Michael: Außerkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung (Dommershausen)	51— 52
PAULSEN, Henning: Überlieferung und Auslegung in Röm 8 (Hilz)	184—186
PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien I (Dommershausen)	51
PRAGER, Mirjam — STEMBERGER, Günter (Hrsg.): Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung. 5 Bände mit 3500 Farbbildern und biblischem Lexikon (Dommershausen)	379
QUACQUARELLI, Antonio: Il leone et il drago nella simbolica dell'età patristica (Schnitzler)	58— 59
RAFFELT, Albert: Proseminar Theologie (Schützeichel)	61
RAHNER, Karl: Schriften zur Theologie. Band 12 (Schützeichel)	60— 61
RENDTORFF, Rolf: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Haag)	50

RICHTER, Klemens — PROBST, Manfred — PLOCK, Heinrich: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis (Heinz)	384
ROGERSON, J. W.: Myth in Old Testament Interpretation (Haag)	310
RÜCKER, Heribert: Die Begründung der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Haag)	49
RUF, A. K.: Grundkurs Moralthologie. I: Gesetz und Norm (Weber)	62
SAND, Alexander: Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Schützeichel)	256
SCHELLENBERGER, Barbara: Katholische Jugend und Drittes Reich. Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933—1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz (Pauly)	382—384
SCHICKLBERGER, Franz: Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches (Haag)	253
SCHIERSE, Franz Joseph (Hrsg.): Altchristliche Gebete (Sausser)	54—55
SCHILSON, Arno: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zur Theologie der Geschichte (Weiß)	314—315
SCHMIDT, Werner H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Haag)	254
SCHNEIDER, Gerhard: Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium (Schmahl)	311
SCHRANER, Anton: Katholischer Katechismus (Schnitzler)	315—317
SCHÜRMANN, Heinz: Jesu ureigener Tod (Böcher)	123—124
SEVERUS, Emanuel von: Was haltet ihr von der Kirche? Die Frage des Abtes Ildefons Herwegen an seine und unsere Zeit (Heinz)	318
SIMIAN, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36 (Haag)	181
SKROBUCHA, Heinz: Meisterwerke der Ikonenmalerei (Sausser)	58
SONNEMANS, Heino: Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch (Schützeichel)	190—191
THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten (Hilz)	182—183
THEOLOGISCHE BERICHTE 4: Fragen christlicher Ethik (Weber)	61
THOMPSON, Thomas L.: The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham (Haag)	50
THÜSING, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Schmahl)	311—312
TRIERER APOKALYPSE (Sausser)	319—320
TYCIAK, Julius: Theologie der Anbetung (Sausser)	191
VOLKS-SCHOTT für das Lesejahr B (Sausser)	192

Vos, Johannes: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie (Hilz)	187
WEIMAR, Peter: Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (Haag)	253
WELTE, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt (Wohlfarth)	315
WELTEN, Peter: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (Haag)	180—181
WESTERMANN, Claus: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II (Haag)	50
WILMS, Franz-Eimar: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34 (Haag) . .	49
ZIMMERLI, Walter: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (Haag)	50

27. FEB. 1976

W X 21 935 F

in Clero

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

25 Jahre Theologische Fakultät Trier

Ernst Haag, Trier

Theologische Fakultät Trier 1950—1975

Arnd Morkel, Trier

Grußwort

Wilhelm Breuning, Bonn

Die Kirche als Thema im Umkreis
des Zweiten Vatikanums und die Kirchlichkeit
der Theologie

Andreas Heinz, Trier

Die Firmung von unmündigen Kindern
im alten Erzbistum Trier nach dem Tridentinum

Heft 1

Januar/Februar 1976

85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jünger 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Ferdinand Schöningh, 4790 Paderborn, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingerstraße 35, 5500 Trier

Prof. Dr. Arnd Morkel, Universität, 5500 Trier

Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn

Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Der Vorsteher der Eucharistiefeier – Eine dogmatische Überlegung

Thomas von Aquin hat im Rahmen der Eucharistielehre, die er in seiner Summa entfaltet, die Frage behandelt, wer der „minister“ der Eucharistie sei¹. Er gliedert die quaestio in zehn Artikel auf, in denen nicht zuletzt von der Konsekrationsvollmacht die Rede ist. Auch neuscholastische Dogmatiker stellen im Rahmen der Eucharistielehre die Frage nach dem minister eucharistiae und seiner Konsekrationsvollmacht². In der neueren Diskussion um den priesterlichen Dienst ist an den Ausführungen der thomistischen Theologen kritisiert worden, daß sie einseitig die Konsekrationsvollmacht des Priesters herausstellen³. Jedoch geht es hier wie bei aller Kritik: gewöhnlich ist an dem Kritisierten wenigstens ein Körnchen Wahrheit.

¹ S. th. III q. 82.

² Z. B. J. POHLE — J. GUMMERSBACH SJ, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 3, Paderborn 1960, 306 ff.; FR. DIEKAMP — KL. JÜSSEN, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 3, Münster 1962, 168 ff.; L. OTT, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1970, 475.

³ Z. B. Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt, Trier 1969, 50 f.; K. LEHMANN, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: (Hsrg.) FR. HENRICH, Existenzprobleme des Priesters = Münchener Akademie-Schriften, Bd. 50, München 1969, 149 f.; H. MÜHLEN, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirche, Paderborn 1970, 376 ff.; J. LORTZ, „Priester des Altars“ oder „Priester des Wortes“? Kritische Bemerkungen zu einem Buch von Daniel Olivier: *Catholica* 28 (1974) 74. LEHMANN erklärt mit Recht, daß das Konzil von Trient „im Grunde nicht richtig verstanden (sei), wenn man in der Konsekrations- und Absolutionsvollmacht den einziggültigen und exklusiven Ansatz zum Verständnis des katholischen Amtspriestertums sucht“ (ders., a. a. O., 149 f.). Freilich fragt man sich, wer denn in der Konsekrations- (und Absolutions-)vollmacht den „einziggültigen und exklusiven Ansatz zum Verständnis des katholischen Amtspriestertums“ de facto gesehen hat. Was die neuscholastischen Dogmatiker betrifft, so ist immerhin darauf hinzuweisen, daß sie die Konsekrationsvollmacht *nicht* im Traktat über das Priestertum, sondern im Eucharistietraktat behandelt haben. Vgl. o. Anm. 2. (Bei POHLE besonders deutlich in den ersten Auflagen.)

Wem so insistierend dargelegt worden ist, wie einseitig die nachtridentinische (und also weitgehend die thomistische) Tradition die Konsekrationsvollmacht betont habe, der mag mit einiger Überraschung feststellen, daß eine neuere Darstellung über die thomistische Theologie des Weihesakramentes sich über Konsekrationsvollmacht ausschweigt. Vgl. den Aufsatz über Ordination und Sakramentalität aus den Ökumenischen Instituten der Universität München, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973, 189–207.

Zu diesem „Körnchen Wahrheit“ rechne ich unter anderem, daß Thomas eine Fragerichtung grundlegt, die legitim ist und echte Freilegung theologisch bedeutsamer Wirklichkeit ermöglicht: Thomas fragt von der Eucharistie her nach dem *ministerium eucharistiae*. Eine zentrale Wirklichkeit, von der her man im Bereich der Ämterproblematik denken kann, ist nicht nur etwa das Apostolische, sondern sicher auch die Eucharistie. Die Eucharistie ist eine christliche Grundwirklichkeit. Und in der Theologie muß man sich an den Grundwirklichkeiten orientieren und fragen, welche Konsequenzen sich aus ihnen ergeben. Ob dann von anderen Grundwirklichkeiten aus sich andere Konsequenzen ergeben und wie dann die verschiedenen Konsequenzen miteinander bedacht werden müssen, ist eine ganz andere Frage: Welche Konsequenzen sich also etwa aus der Wirklichkeit des Apostolischen oder aus der Wirklichkeit der Charismen ergeben, das kann und muß man einmal beiseite lassen können. Es muß das Recht bleiben, auch von der Eucharistie her zu denken⁴.

Freilich scheint, daß Thomas das doch gar nicht voraussetzungslos getan hat, wenn er sofort nach dem *ministerium eucharistiae* fragt. Wenn nach dem Vollzug der Eucharistie gefragt ist, so ist doch zunächst einmal nach der *Gemeinde* gefragt, die als ganze Eucharistie feiert. Und trotzdem kann uns die Frage nach dem *ministerium eucharistiae* weiterhelfen. Sie lenkt nämlich unser Augenmerk darauf, daß wir diese feiernde Gemeinde *konkret* anschauen müssen: Wie stellt sie sich dar? Als etwas Ungegliedertes? Als etwas Strukturiertes⁵?

in der nachkonziliaren Diskussion um das Priestertum im engeren Sinn sind die Wirklichkeiten des Apostolischen⁶ und Charismatischen⁷ stark betont worden.

⁴ A. GERKEN hat in seinem Werk über die Eucharistie dem Verhältnis Eucharistie und Amt einige Ausführungen gewidmet. Ders., *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 235 ff. Er warnt vor dem Versuch, dieses Verhältnis zu bestimmen, ohne die Wirklichkeit der Kirche mitzubedenken (237). Das ist zu unterschreiben, wenn man, wie G. das tatsächlich tut, umgreifend das Problem Eucharistie—Amt ins Auge faßt. Denn dann muß man auch besorgt sein, die Wirklichkeit des Amtes unverkürzt zu beschreiben. Jedoch bin ich der Ansicht, daß in einem Werk, dessen Hauptgegenstand die Theologie der Eucharistie ist, die Frage nach dem Verhältnis Eucharistie—Amt primär bedeuten sollte: Inwiefern fundiert Eucharistie Amtsverständnis? Mit anderen Worten: Wenn man von der Eucharistie her denkt, dann ist herauszustellen, daß sie selbst ein Grundansatz für das Verständnis kirchlichen Dienstes ist und dies nicht erst im Zusammenhang mit anderen theologischen Wirklichkeiten wird.

⁵ Die Stellung des Priesters inmitten der Eucharistie feiernden Gemeinde ist ebenso konkret wie Verwaltung von Sakramenten überhaupt. Ich vermag nicht einzusehen, wieso die Bestimmung des Priesters als „Mann der Sakramente“ eine „abstrakte kultische Auszeichnung“ sei. So LEHMANN, *Das dogmatische Problem*, 151.

⁶ Y. CONGAR OP, *Le sacerdoce du Nouveau Testament. Mission et culte*, in: (Hrsg.) J. FRISQUE — Y. CONGAR, *Les prêtres = Unam sanctam*, Bd. 68, Paris 1968, 243 ff.; Schreiben der deutschen Bischöfe, 12 ff., 25 ff.

⁷ H. KÜNG, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Einsiedeln 1971, 26 f., 74 f.; W. KASPER, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes: Concilium 5* (1969) 164—170.

Man ordnete das besondere Priestertum nachdrücklich ein in das allgemeine Priestertum des Volkes Gottes⁸. Im Sinne des Konzils brachte man eine dreifache Dimension des kirchlichen Dienstes entsprechend den drei Ämtern Christi zur Geltung⁹. Indem das Konzil den Episkopat als Vollendung des Weihesakramentes erklärte, führte es dazu, auf neue Weise die Verwurzelung des Priestertlichen im Apostolischen zu sehen und auch die kollegiale Struktur des Amtes herauszustellen¹⁰. Stark unterstrich man, welche Erstrangigkeit das Konzil der Verkündigung unter den kirchlichen Diensten beimesse, unbeschadet seiner Betonung der überragenden Bedeutung der Eucharistie¹¹.

Zeitweise schien es fast, als trete die Frage nach der Eucharistie zurück, wenn es um eine wurzelhafte Beschreibung des kirchlichen Dienstes ging¹². Jedoch trifft das natürlich nicht völlig zu. Das zeigt sich schon daran, daß eine ganze Reihe von Autoren es immer wieder für notwendig erachten, die nachtridentinische oder mittelalterliche Überbetonung der Konsekrationsvollmacht zu rügen. Im ökumenischen Gespräch der letzten Jahre zeigte sich sodann: eine Einigung in der Ämterfrage ist nicht möglich, ohne über die Eucharistie zu sprechen¹³. Nun ist auf einmal das Thema „Amt und Eucharistie“ wieder ganz lebendig da. Man kann es nicht mehr übergehen. Gerade das ökumenische Gespräch aber scheint zu zeigen, daß man den Frageansatz, wie ihn Thomas formuliert hatte, oft übersieht. Man fragt: Welches Amtsverständnis hast du? Welche Ämter-

⁸ Z. B. F. KLOSTERMANN, *Priester für morgen*, Innsbruck 1970, 88. — Vgl. *Lumen gentium*, n. 10.

⁹ CONGAR, a. a. O., 247 ff.

¹⁰ A. a. O., 243 f.

¹¹ LEHMANN, a. a. O., 162. — Das Vaticanum II hat zugleich mit der Erstrangigkeit der Verkündigung die alles überragende Bedeutung der Eucharistie betont. So *Lumen gentium*, n. 28; *Presbyterorum ordinis*, n. 4 im Zusammenhang mit n. 5b. — F. KLOSTERMANN legt dar, daß in der Kirchenkonstitution „der Verkündigung der Vorrang, wenigstens in ordine executionis“ zugesprochen werde. Zugleich werde aber der „zentrale Charakter der Eucharistie“ herausgestellt. Obgleich Kl. also das Zugleich der Akzentsetzungen des Vaticanum II sieht, spricht er im folgenden vom „Primat der Verkündigung“ und der Tatsache, daß die „sacerdotalen Funktionen“ „eher sekundär“ scheinen. Ders., a. a. O., 81 f.

¹² Z. B. H. KÜNG hat von den dreißig Teilüberschriften seines Traktates „Wozu Priester?“ keine der Eucharistie gewidmet.

¹³ H. BACHT SJ, *Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft: Stimmen der Zeit* 191 (1973) 231–239. B. gibt einen Überblick über bedeutsame ökumenische Dokumente und Ereignisse. — Vgl. außerdem: (Hrsg.) P. BLÄSER u. a., *Amt und Eucharistie = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts*, Bd. 10, Paderborn 1973; (Hrsg.) G. GASSMANN u. a., *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch = Ökumenische Dokumentation*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1974, besonders 47, 71 ff., 116 ff., 133 ff.; *Eucharistie und Amt im Verständnis von Anglikanern und Katholiken. Gemeinsame Erklärung der Anglikanisch-Katholischen Internationalen Kommission = Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 93–97.

wirklichkeit gibt es in eurer kirchlichen Gemeinschaft? Sodann fragt man: Kann der Inhaber eines so verstandenen Amtes legitimerweise einer Eucharistiefeyer vorstehen? Wie will ich darauf eine gültige Antwort geben, wenn ich nicht von der Eucharistie selbst her denke? Von ihr selbst her frage, was zu ihrem Vollzuge gehört? —

Die nachkonziliare Diskussion hat sich natürlich immer wieder auf Aussagen des Vaticanum II bezogen. Es lag nahe, diese Aussagen mit denen des Tridentinums zu vergleichen. Obgleich die Konzilsväter ihr Bemühen zeigen, die Aussagen des Tridentinums in ihrem Recht zu belassen und neu herauszustellen¹⁴, wurde dieser Vergleich der nachfolgenden gelehrten Diskussion doch oft zu einer Gegenüberstellung: auf dem Tridentinum die Sicht, die ganz vom Sakramentalen her bestimmt ist und von der Konfrontation mit den Reformatoren — auf dem Vaticanum II die geöffneten Perspektiven¹⁵. Diese Gegenüberstellung hat nicht selten auch Anlaß zu Vergrößerungen gegeben. Das trifft besonders für die Tatsache zu, daß das Tridentinum das Priesterliche so stark in Richtung auf die Eucharistie und das Sakrament der Buße bestimmt. Man kann da erfahren, das sei eine verengende Sicht, die aus der Konfrontation mit den Reformatoren zu erklären sei¹⁶. Das ist insofern vergrößernd, als diese Sicht nicht *nur* durch die Konfrontation mit den Reformatoren begründet ist, sondern zum Beispiel schon bei Thomas vorliegt und von dorthier durch das Mittelalter weitertradiert wurde¹⁷.

Bekanntlich hat das Tridentinum bei seinen Darlegungen über das Priestertum an den Wiederholungsbefehl des Letzten Abendmahles angeknüpft: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Es erklärt, Jesus habe dadurch die Apostel und ihre Nachfolger zu wahren Priestern (sacerdotes) des Neuen Bundes eingesetzt¹⁸. Durch die moderne Exegese sind bezüglich dieses Befehles verschiedene Problemfelder aufgerissen worden.

Erstens einmal ist eine Diskussion darüber entstanden, ob der Wiederholungsbefehl überhaupt ursprünglich sei und also auf Jesus selbst zurückgehe¹⁹. Damit ist sofort die weitere Frage gegeben, ob der Wiederholungsbefehl

¹⁴ Z. B. *Presbyterorum ordinis*, n. 2b.

¹⁵ LEHMANN, *Das dogmatische Problem*, 150.

¹⁶ KÜNG, *Wozu Priester?*, 45 ff.

¹⁷ CONGAR, *Le sacerdoce du Nouveau Testament*, 234 f.; J. GIBLET, *Die Priester „zweiten Grades“*, in: (Hrsg.) G. BARAÚNA OFM, *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Freiburg-Frankfurt 1966, 198.

¹⁸ Tridentinum, Sess. XXII: *Doctrina de ss. missae sacrificio*, cap. 1 und can. 2 (DS 1740 und 1752). — Vgl. *Lateranense IV* (DS 802).

¹⁹ Für unwahrscheinlich halten die Ursprünglichkeit des Wiederholungsbefehls u. a. G. BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: Ders., *Studien zu Antike und Christentum = Beiträge zur ev. Theologie*, Bd. 28, München 1959, 156; E. SCHWEIZER, *Herrenmahl im Neuen Testament*, in: Ders., *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, 367;

im Kern die Apostel meine, oder nicht etwa die Gemeinde im ganzen. Zweitens fragte man, welche Bedeutung der Wiederholungsbefehl näherhin habe. Dabei ergaben sich verschiedene Deutungsrichtungen²⁰, deren Betrachtung für unseren Zusammenhang nicht vordringlich ist.

Für die Deutung der tridentinischen Aussage über die Einsetzung von Priestern ergibt sich aus dem Diskussionsstand im Raum der Exegese, daß man verunsichert wird anzuerkennen, daß der Wiederholungsbefehl sich ursprünglich an die Apostel gerichtet habe²¹. Es scheint ja, daß das vom Tridentinum eigentlich Gemeinte noch nicht in Frage gestellt ist, wenn man die Frage offen läßt, ob der Wiederholungsbefehl ursprünglich an die Apostel gerichtet war.

Nur so kann ich mir erklären, daß in der Diskussion um das Tridentinum so wenig beachtet wird, daß dieses Konzil das Priestersein keineswegs nur von der Eucharistie (und dem Bußsakrament) her bestimmt, sondern sehr wohl ins Auge faßt, daß an der Wurzel alles Priesterseins die *Apostel* stehen: Indem nämlich Jesus Christus den *Aposteln* den Auftrag zur Feier der Eucharistie gegeben hat²². Es stimmt zwar, daß das Vaticanum II der Betrachtung des Apostolischen neue und gewichtige Impulse verliehen hat — nicht zuletzt, indem es den Episkopat als Fülle des Priesterseins dargetan hat, von dem her alles Priestersein das Maß erhält, und indem es das Bischofsamt vom apostolischen Dienst her versteht²³. Aber wir sollten auch bedenken, daß durch die exegetische Diskussion — ungewollt — ein Zugang zum Priesterlichen als apostolischer Wirklichkeit eingeengt ist. Nicht ohne Grund muß Peter Bläser in seinem Aufsatz über Eucharistie und Amt hervorheben, daß die elf Apostel beim Letzten Abendmahl „eine besondere Rolle spielen“²⁴.

K. H. RENGSTORF, Das Evangelium nach Lukas: (Hrsg.) P. ALTHAUS — G. FRIEDRICH, Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1965, 249; H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 72 f.

Für die Ursprünglichkeit plädieren u. a. H. SCHÜRMANN, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20 = Ntl. Abhandlungen, Bd. 20/4, Münster 1955, 30 ff.; J. BETZ, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: (Hrsg.) J. FEINER — M. LÖHRER, Mysterium salutis, Bd. IV/2, Einsiedeln 1973, 190 f.

²⁰ GERKEN, Theologie der Eucharistie, 39 f.

²¹ Daß sich Jesus nur an seine Apostel und ihre Nachfolger gewandt habe, betont z. B. POHLE — GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 3, 307.

²² Z. B. K. J. BECKER SJ, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt: Der Priesterliche Dienst, Bd. 2 = Quaestiones disputatae, Bd. 47, Freiburg 1970, 92—109. Vf. erwähnt in seinen ausführlichen Darlegungen zum Tridentinum wohl, daß Christus die priesterlichen Gewalten den *Aposteln* und ihren Nachfolgern im Priestertum übertragen habe (104). Seine Interpretation überspringt aber die Frage, ob damit ein Akzent für das Verständnis des Priesterlichen gesetzt ist.

²³ CONGAR, Le sacerdoce du Nouveau Testament, 243 f.

²⁴ P. BLÄSER, Amt und Eucharistie im Neuen Testament, in: Ders. u. a., Amt und Eucharistie, 46.

Nun mag man sofort einwenden, daß doch längst geklärt sei, daß der apostolische Dienst im Neuen Testament in anderer Weise als priesterlich beschrieben werde²⁵. Gewiß. Aber trotzdem bleibt unser Problem.

Wie stellt sich also die Problemlage im ganzen dar?

1. Die tridentinische Sicht des Priesterlichen, in der das Apostolische und „Priesterliche“ im engeren Sinn (das „Sacerdotale“) in eins geschmolzen war, weil ihr zufolge die Einsetzung der Eucharistie die *Apostel* zu Priestern machte, ist durch die Exegese aus ihrer fraglosen Selbstverständlichkeit herausgerissen.

2. Vom Vaticanum II her ist das Apostolische in neuer und gewichtiger Weise als grundlegend für das Verständnis des kirchlichen Dienstes erwiesen, indem nämlich das Konzil das Bischofsamt als Fülle priesterlichen Dienstes darstellt und das Kollegium der Bischöfe auf das Kollegium der Zwölf Apostel zurückbezieht.

3. Das Vaticanum II hat Verkündigung und Eucharistie gleichermaßen in ihrer Bedeutung herausgestellt. Es hat die Bedeutung der drei Ämter Christi und die Anteilnahme der kirchlichen Dienste an diesen Ämtern betont²⁶. Ferner hat es das allgemeine Priestertum der Laien verdeutlicht²⁷.

4. Trotzdem ist das Problem Eucharistie und Amt, Amt und Eucharistie geblieben²⁸. Sollte dieses Problem wirklich nur vom Amtsverständnis her, das heißt von einem im voraus geklärten Wissen um das Amt lösbar sein? Oder nicht auch von der Eucharistie her?

Verdeutlichung des Fragestandes

Unser Frageinteresse geht auf den *minister eucharistiae*. Hiermit ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß bei der Feier der Eucharistie einer als „minister“ fungiert. In der Tat ist Vollzug von Eucharistie nicht denkbar ohne die Differenz zwischen dem, der über die eucharistischen Gaben den Segen und die Einsetzungsworte spricht, das Brot bricht und die Gaben austeilte, sowie der übrigen Gemeinde.

²⁵ Z. B. Schreiben der deutschen Bischöfe, 25 ff.

²⁶ *Lumen gentium*. Über die Anteilnahme der Bischöfe am dreifachen Amte Christi: n. 21b; 25—27. Über die Priester: n. 28. Über die Diakone: n. 29a. Über Anteilnahme auch der Laien am dreifachen Amte Christi: n. 34—36.

²⁷ A. a. O., n. 10.

²⁸ A. a. O., n. 26a. Von den Priestern heißt es n. 28: *Suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu*. Vgl. *Presbyterorum ordinis*, n. 4: *Primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*. Im folgenden Artikel wird dem hinzugefügt: *Eucharistia ut fons et culmen totius evangelizationis apparet*.

In diesem Sinne erklärt Hans Lietzmann wie selbstverständlich: „Einer aus der Runde sprach für Jesus . . .“²⁹. Nur wird man das „aus der Runde“ mit Vorsicht prüfen.

Wenn wir nach dem *minister eucharistiae* fragen, betrachten wir also die eucharistische Feier von vornherein als ein zentriertes Geschehen: es geschieht von einer Mitte her und auf diese Mitte hin. So weit ist diese Voraussetzung ohne weiteres möglich, wenn überhaupt Eucharistiefeier konkret betrachtet wird.

Inwieweit aber müssen wir ein theologisches Vorverständnis von Eucharistie bilden, um nach dem *minister eucharistiae* fragen zu können, also nach dem, der bei ihrer Feier „in der Mitte“ steht und handelt? Sicher ist irgendein theologisches Vorverständnis der Eucharistie gefordert. Denn die Frage nach dem *minister eucharistiae* ist ja doch Frage nach dem *theologischen* Sinn und Frage nach zu glaubender, also ins *Mysterium* Gottes und Christi eingesenkter Wirklichkeit.

Solches Vorverständnis von Eucharistie betrifft dieselben Momente, die bei der Frage nach dem *minister eucharistiae* ins Blickfeld rücken: theologischen Sinn und zu glaubende, ins *Mysterium* Gottes und Christi eingesenkte Wirklichkeit. Der Einfachheit halber nenne ich diese Momente in ihrer Gesamtheit das „mystische“ Sein der Eucharistie und deren Sinn.

Es ist zunächst noch nicht notwendig, dieses „mystische“ Sein der Eucharistie ganz deutlich anzugeben, wohl aber ist einiges zu sagen über seinen Bezug auf den konkret-empirischen, das heißt für jedermann (auch für den Ungläubigen!) erfahrbaren Vollzug der Eucharistie.

In der Mitte der Eucharistiefeier, so betrachteten wir, stehen die eucharistischen Gaben und derjenige, der über sie den Segen und die Einsetzungsworte spricht, der das Brot bricht, die Gaben austeilt. Nun fügen wir hinzu: In der Mitte der Eucharistiefeier steht Christus selbst. Wenn man das Verhältnis von (empirischem) Eucharistievollzug und „mystischem“ Sein der Eucharistie bezeichnen will, muß das gesagt werden, denn die Eucharistie ist Herrenmahl.

Ferner ist zu sagen, daß die Verbindung zwischen Christus und der eucharistischen Gemeinde und den eucharistischen Gaben ganz innig ist.

Zunächst die Verbindung zwischen Christus und der eucharistischen Gemeinde. Die Gemeinde wird vom eucharistischen Herrn her als Leib aufgebaut³⁰. Sie weiß sich brüderlich, ja eschatologisch verbunden: in gemeinsamer Erwartung der Wiederkunft des Herrn und des eschatologischen Mahles. Von Christus her versteht sich die Gemeinde als opfernde, mit Christus opfernde.

²⁹ H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* = *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Bd. 8, Bonn 1926, 250.

³⁰ 1 Kor 10, 16 f.

Schließlich weiß sie sich als das Volk des Neuen Bundes, der im Blut Christi geschlossen ist³¹.

Wir werden zu prüfen haben, inwieweit diese so vielfältig ausgeprägte Christusverbundenheit der eucharistischen Gemeinde im einzelnen bedacht werden muß, um das Sein des *minister eucharistiae* theologisch zu verstehen. Zunächst werden wir bloß voraussetzen: Christus und die eucharistische Gemeinde sind „mystisch“ miteinander verbunden.

Sodann die Verbindung zwischen Christus und den eucharistischen Gaben. Die eucharistischen Gaben werden auf das allermächtigste von Christus her ergriffen, in einer übertiefen Weise von ihm „angeeignet“³²: verwandelt.

Auch hier wollen wir zunächst noch unpräzise voraussetzen: Christus und die eucharistischen Gaben werden von Christus geheimnisstark ergriffen. Wobei „Geheimnis“ die Kraft und Macht bezeichnen soll. Wir gehen also von einem unpräzisen Vorverständnis von Eucharistie aus. Warum tun wir das? Weil wir ja klären möchten, was sich aus dem Sein der Eucharistie als solcher für das Sein des *minister eucharistiae* ergibt. Je weniger wir dabei unser Verständnis von Eucharistie determiniert haben, um so deutlicher tritt hervor, daß es um eine Verbindung geht, die aus der Eucharistie überhaupt nicht wegzudenken ist: Sie tritt *schon* hervor, wenn unser Verständnis noch sehr unvollkommen ist. Dann werden wir in einem zweiten Schritt betrachten, wie diese Verbindung sich noch klarer zeigt, wenn unser Verständnis von Eucharistie deutlicher ist.

Nun zurück zu unserer Überlegung. Wir sehen: Sowohl die eucharistische Gemeinde als auch die eucharistischen Gaben sind vom „mystischen“ Sein der Eucharistie her so ergriffen, daß ihr Sein nun einen theologischen Sinn, ja geheimnisthaft in Christus selbst hineinreichende Wirklichkeit hat. Wie aber ist das Gegliedertsein der Gemeinde (nämlich auf der einen Seite derjenige, der in der Mitte steht, auf der anderen Seite die übrige Gemeinde) auf das „mystische“ Sein der Eucharistie bezogen? Hat es überhaupt theologischen Rang im strengen Sinn? Oder erschöpft sich der Sinn in einer funktionalen Rollenunterscheidung, die sich aus der praktischen Notwendigkeit des Vollzuges der eucharistischen Feier ergibt? Ist also die Frage nach dem Gegliedertsein der eucharistischen Gemeinde eine bloß pragmatische Frage, oder hat sie theologische Dimension?

Verständnis des In-der-Mitte-der-Eucharistiefeyer-Stehens vom In-die-Mitte-Treten her

Die Frage, vor der wir stehen, lautet, ob die Rolle desjenigen, der in der Mitte der Eucharistiefeyer steht und handelt, nur einen funktionalen Sinn hat,

³¹ Sacrosanctum Concilium, n. 5 f.; 8; 47.

³² BETZ, Eucharistie als zentrales Mysterium, 310.

also darin ihre Bedeutung hat, was sie vollzieht, oder ob vom „mystischen“ Sein der Eucharistie her das Handeln und das Sein in der Mitte in einer Weise aufbaut, die sich abheben läßt von der eucharistischen Aufhebung der übrigen Gemeindeglieder. Könnte sein, daß die „Rolle in der Mitte ohne eigene theologische Bedeutung ist (nämlich über die praktische Notwendigkeit hinausgehend, die Eucharistie zu vollziehen)?

Hier kann man eine Unterscheidung versuchen zwischen Handeln und Sein in der Mitte. Denn das Handeln in der Mitte empfängt ja vom „mystischen“ Sein der Eucharistie her Kraft und gewaltige Tiefe: Wenn der „In der Mitte“ handelt, so handelt Christus selbst, er vergegenwärtigt sein Kreuzesopfer, schafft den Bezug zu den Eschata und er wandelt die Gaben in sein eigenes Fleisch und Blut³³. Freilich ist hier hinzuzufügen der „In der Mitte“ handelt, und diejenigen „Nicht in der Mitte“ handeln gleichzeitig und mit³⁴. Und indem die Gemeinde handelt, handelt Christus, wobei im *Empirischen* der „In der Mitte“ wegen seines In-der-Mitte-Seins führend ist. Der „In der Mitte“ tritt in die Rolle Christi ein. Also ist das „Handeln in der Mitte“ in einer ausgezeichneten Weise hingeordnet auf das tatsächliche Handeln Christi selbst.

Wie eine Beinschlinge wirkt gegenüber dieser Argumentation, daß man bei aller Klarheit, wie sehr das Handeln dessen „In der Mitte“ vom Handeln Christi her Tiefe und Kraft empfängt, immer hinzufügen muß: Ja, aber die ganze Gemeinde handelt. Denn dann ist gerade nicht klar, inwieweit das Stehen in der Mitte vom „mystischen“ Sein der Eucharistie her *als solches* gekräftigt ist.

Die Schwierigkeit betrifft also das „Ja, aber zugleich die ganze Gemeinde...“. Wie gewinnen wir nun den Blick auf die Mitte, ohne dieses „Ja, aber zugleich die ganze Gemeinde...“ hinzufügen zu müssen, das heißt so, daß wir die Mitte als solche im Blick haben?

Wir haben gesehen: Wenn der „In der eucharistischen Mitte“ handelt, so handelt zugleich die ganze Gemeinde. Wenn er opfert, opfert die ganze Gemeinde mit, wenn er preist, preist die Gemeinde mit. Es gibt aber einen Vollzug, den der „In der Mitte“ für sich allein tut ohne die Gemeinde: Er tritt in die Mitte — natürlich unter Zustimmung der Gemeinde. Aber er allein tritt in die Mitte. Gibt vielleicht dieses In-die-Mitte-Treten etwas zur Klärung der Frage her? Wenn wir darauf schauen, ob die Gemeinde als ganze etwas tut, was diesem In-die-Mitte-Treten entspricht, so stoßen wir auf das Hinzutreten zur Eucharistiefeier überhaupt. Denn das In-der-Mitte-Treten ist auch ein Hinzutreten: ein Hinzutreten zu den Gaben, ein Hinzutreten zum Tun Christi, zur „Rolle“ Christi, zum eucharistischen Tisch, zum Altar.

³³ Sacrosanctum Concilium, n. 5 f.; 7a; 8.

³⁴ A. a. O., n. 48.

Das Hinzutreten zur Eucharistie ist ein Tun, das in mancherlei Weise von theologischen Aussagen und Ermahnungen umgeben, gestützt und aufgehellt ist. Sofort drängen sich aus den biblischen Aussagen über die Eucharistie die unmittelbaren und mittelbaren Hinweisungen auf, daß die Gläubigen nicht in Beliebigkeit und aus Eigenmächtigkeit zur Eucharistie hinzutreten dürfen und können: Sie können überhaupt nur Eucharistie feiern, so sagen die Einsetzungsberichte in ihrem Gesamt aus, weil Jesus die Eucharistie eingesetzt hat. Ja, zwei dieser Berichte nennen ausdrücklich den Auftrag Jesu, Eucharistie zu feiern³⁵. Paulus hat überdies nachdrücklich Ermahnungen gegeben, in einer angemessenen Weise zur Eucharistie hinzuzutreten³⁶. Die Gläubigen treten zur Eucharistie hinzu, weil sie zu solchem Hinzutreten gerufen und ermächtigt sind. Das In-die-Mitte-Treten steht in Analogie zu diesem Hinzutreten-zur-Eucharistie überhaupt. Bedenkt man nun, wie eng verbunden das Handeln und Sein dessen „In der Mitte“ mit dem Handeln und Sein der ganzen Gemeinde ist, so legt sich die Frage nahe, das heißt es besteht Grund, in dieser Richtung zu denken, ob nicht das In-die-Mitte-Treten analog geschieht und geschehen muß zu diesem Zur-Eucharistie-Treten. Das aber heißt: der menschlichen Beliebigkeit und der menschlichen Eigenmächtigkeit entzogen, auch der Eigenmächtigkeit der Gemeinde selbst.

Verständnis des In-die-Mitte-der-Eucharistiefeier-Tretens von einem tieferen Eucharistieverständnis her

Wir sind bisher von einer nicht präzierten Aussage über das „mystische“, nämlich im Mysterion Gottes gründende Sein der Eucharistie ausgegangen. Entsprechend nicht präziert haben wir die Rolle dessen ins Auge gefaßt, der unter den Eucharistie Feiernden in der Mitte steht.

Wenn wir nun aber deutlicher über Eucharistie sprechen, nämlich über die Gegenwart Christi, über seine Aktual- und Realpräsenz, über die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers und die Vorwegnahme des Eschatologischen: Wie eng verbindet sich dann für unseren Blick das Tun dessen „In der Mitte“, und gerade sein Tun, mit dem Tun Christi selbst! Für „unseren Blick“: also auch für das Auge dessen, der selbst in die Mitte tritt und in ihr steht. Wie sehr muß er diese enge Verbindung und Verbundenheit empfinden! Wie tief muß er von ihr ergriffen, ja überwältigt werden!

Man bedenke, daß solches Empfinden und Verstehen primär nicht etwa kritisch, sondern primär gläubig ist. So tritt dann hervor, wie der „In der Mitte“

³⁵ Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25.

³⁶ 1 Kor 11, 28—34.

von seiner „Rolle“ ergriffen, geprägt und bestimmt wird. Er darf sie nicht als äußerliche Rolle verstehen, sondern so, daß sein Handeln gleichsam in Besitz genommen ist von Christus, dem in Wahrheit Handelnden. Es läßt sich das mit dem bekannten paulinischen Wort umschreiben: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“³⁷.

Die enge Verbindung dessen „In der Mitte“ in seinem Tun mit Christi Tun, ja sogar in seiner Präsenz mit der Aktualpräsenz Christi, also mit der Präsenz des opfernden und segnenden Christus und ihr Gewicht für den, der da in der Mitte steht, verleiht auch der Einsicht, daß das In-die-Mitte-Treten menschlicher Eigenmächtigkeit entzogen ist, erst ihr volles Gewicht. Da wird gleichsam unmittelbar erlebbar, wie Christus der Führende, gleichsam Tonangebende und Handelnde sein muß. Nun erscheint wie selbstverständlich, daß der biblische Wiederholungsauftrag nicht nur das Hinzutreten zur Eucharistie überhaupt meinen kann, nicht nur das kirchliche Recht, überhaupt Eucharistie zu feiern, sondern auch und nicht zuletzt eine Ermächtigung enthält, in der Mitte der Feiernden in die Rolle Christi einzutreten. Daß Jesus den biblischen Berichten zufolge die Jünger, oder näherhin die elf Apostel anredete, erscheint dann als Auftrag, der ihnen in besonderer Weise in, aber auch vor der Gemeinschaft aller Glaubenden gilt.

Haben wir nun das Tun dessen „In der Mitte“ vom Tun der übrigen Feiernden getrennt? Nein, sondern nur herausgehoben. Der Bezug zum Tun der übrigen Feiernden ebnet nun dieses Herausgehobensein nicht wieder ein, sondern zeigt eine neue Dimension davon. Alle Feiernden opfern mit Christus, alle sind zur Gemeinschaft verbunden. Der „In der Mitte“ tut in der Tat dasselbe. Aber er verdeutlicht es, faßt es zusammen, sammelt es in die Mitte hinein, die Christus ist.

Wieso kann man das behaupten? Weil alle in der Gemeinde in gewisser Weise eintreten in die Rolle des opfernden Christus, weil alle an der Mahlgemeinschaft teilnehmen und weil der „In der Mitte“ nicht nur der Gemeinde gegenübersteht, sondern in ihr und mit ihr steht.

Wir haben vom Hinzutreten zur Eucharistie und von dem In-die-Mitte-Treten gesprochen, daß es menschlicher Beliebigkeit entzogen sei. Wie aber geschieht es dann doch? In bezug auf das Hinzutreten zur Eucharistie überhaupt stehen wir damit vor dem Problem von Taufe und Eucharistie, in bezug auf das In-die-eucharistische-Mitte-Treten vor dem Problem von Priesterweihe und Eucharistie³⁸.

³⁷ Gal 2, 20. — Vgl. hierzu die Grundvorstellung der griechischen Patristik von der eucharistischen Wandlung als Inbesitznahme der Gaben durch den Logos in einer über-tiefen Weise: BETZ, a. a. O., 301 f.

³⁸ THOMAS, S. th. III q. 63 a. 6.

Die Mächtigkeit der Eucharistie selbst, die Nicht-Eigenmächtigkeit ihrer Feier und das Legitimationsproblem

Nun müssen wir noch genauer ins Auge fassen, was das ist, daß Eucharistiefeier nicht aus Eigenmächtigkeit geschehen darf. Man könnte geneigt sein, das als pure Frage nach der Legitimation zu verstehen: daß also aus irgendwelchen Gründen ein ausgeprägtes Legitimationsbedürfnis bereits in den frühen christlichen Gemeinden bestanden habe, dem dann entsprochen worden sei. Das wäre aber keine angemessene Freilegung des Phänomens. Denn es bleibt doch erst zu zeigen, ob es bei der Frage nach dem Hinzutreten zur Eucharistie und zu ihrer Mitte wesentlich und ursprünglich um eine Vollmachtsfrage oder nicht um etwas anderes geht.

Darauf sind wir im Grund schon gestoßen: Wir haben gesehen, wie sehr das „mystische“, geheimnishafte Sein der Eucharistie aufbauende, prägende, belebende Gewalt hat über die Eucharistie Feiernenden. Es baut sie zum Leibe Christi auf, verbindet sie zum Volk Gottes, belebt ihr Jünger-Sein. Eben deshalb müssen sich diejenigen, die zur Eucharistie hinzutreten, ihrer eigenen Gewalt begeben.

Das wird um so sichtbarer, je ausgeprägter das Verständnis von Eucharistie selbst ist: Christus handelt in ihr gegenwärtig, sein Opfer wird vergegenwärtigt, eine Vorausnahme des eschatologischen Mahles ereignet sich. Es ist ganz klar, daß Christus hier der Entscheidende ist. Darum geht es bei der Abwehr der Eigenmächtigkeit: Christus den Entscheidenden, Belebenden, Wirkenden, Handelnden sein zu lassen und nur in das einzutreten, was Er tut: in seine Hingabe, sein Opfern.

Gilt solche Abwehr der Eigenmächtigkeit eher für das Hinzutreten zur Eucharistie überhaupt als für das Hinzutreten in ihre Mitte? Man muß sagen: Die ganze Eucharistie ist am Anfang, in der Mitte und am Ende, am Rande und im Kern, durch und durch erfüllt von dem Geiste der Nicht-Eigenmächtigkeit, dem Geiste der Selbst-Leerwerdung, um von Christus erfüllt und belebt zu werden. Zur Eucharistie hinzutreten und in ihre Mitte treten heißt, sich unter die Gewalt des eucharistischen Geschehens stellen und deshalb sich aller eigenen Gewalt begeben, sich fügen und unterstellen, heißt ergriffen werden von Christus selbst. Welchen Sinn auch immer man mit dem Worte verbinden mag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“, und wie auch immer man die Ursprünglichkeit dieses Auftrages beurteilen mag, er gibt treffend wieder, woher eucharistische Vollmacht und Gewalt ausgeht.

Freilich, wer das „mystische“ Sein der Eucharistie selbst nicht oder nur in abgeschwächter Weise glaubt, der wird auch das In-der-Mitte-der-Eucharistiefeier-Stehen abgeschwächter deuten, nämlich seinen Sinn mehr oder weniger ganz in der Funktion sehen, das heißt in der liturgischen Übernahme einer

Rolle, aus der er nach der Feier wieder heraustritt — ohne irgendein Geprägtsein ein für alle Male.

So sieht man: Die geheimnishafte *Wirklichkeit* von Eucharistie bestimmt die Wirklichkeit von Gemeinde und die Wirklichkeit dessen „In der Mitte“, des minister eucharistiae. Und ebenso gilt: Das *Verständnis* von Gemeinde wird geformt durch das Verständnis von Eucharistie, aber auch das Verständnis des minister-eucharistiae-Seins wird bestimmt vom Verständnis der Eucharistie her. Anders ausgedrückt: Die Eucharistie ist ein Grundansatz für das Verständnis von kirchlichem Amt.

Die Frage nach der Legitimation ist offenbar ein Problem, das in diesem Geiste verwurzelt ist, in diesem wesentlich eucharistischen Geiste. Sie basiert in ihm, ergibt sich aus ihm, sobald die Gefahr eintritt, daß einer eigenmächtig zur Eucharistie hinzutreten will oder (das ist wohl die historisch konkrete Gefahr geworden), sobald einer eigenmächtig oder ohne genügende Vollmacht der Eucharistie vorstehen will.

Das Problem der historischen Ursprünglichkeit der Nicht-Eigenmächtigkeit

Bedenkt man, daß das Legitimationsproblem ein abkünftiges Problem ist, so ist verständlich, daß es nicht von allem Anfang an explizit da sein muß. Sicher nachweisbar ist es um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert bei Ignatius von Antiochien. Bei ihm ist dieses Problem theologisch noch von einem weiteren Motiv gespeist, einem Motiv, das gerade zeigt, wodurch das Legitimationsproblem als solches aufbrechen kann: der Frage nach der Sicherheit des eucharistischen Vollzuges. Kann ich mich darauf verlassen, daß die geheimnishafte Wirklichkeit der Eucharistie sich jetzt und hier vollzieht, daß ich die „Arznei der Unsterblichkeit“³⁹ empfangen? Ignatius bindet die Sicherheit des eucharistischen Geschehens an die Gegenwart des Bischofs oder wenigstens seines Bevollmächtigten⁴⁰.

³⁹ W. BIEDER, Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochien: *Evangelische Theologie* 16 (1956) 91 ff.

⁴⁰ An die Smyrnäer, VIII 1—2 (*Sources chrétiennes* 10, 162): *Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγέλοθω, ἥ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἡ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ . . . , ἵνα ἀσφαλὲς ἡ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.*

Die „Sicherheit“ der Eucharistie, um die es IGNATIUS geht, ist die Sicherheit, „Arznei der Unsterblichkeit“ zu empfangen, also Sicherheit des ewigen Heiles. Das Bemühen um Heilssicherheit, das hier spürbar wird, hat eine gewisse sachliche (natürlich nicht historische) Nähe beispielsweise zu LUTHERS Ringen um Heilssicherheit. Alles Bemühen um „Sicherheit“ der Eucharistiefeier hat diesen Heilsbezug. Es enthält die Sorge um die Begegnung mit Christus selbst. Wenn eine „sichere“ Legitimation des minister eucharistiae gefordert wird, so ist also wenigstens zu fragen, ob das leitende Interesse solcher Forde-

Wie haben dann aber die Gemeinden in apostolischer Zeit die Frage gelöst, wer der Eucharistiefeyer vorzustehen habe? Die biblischen Schriften sagen wenig darüber. Aber stellen wir uns einmal vor, daß ein Apostel einer Gemeinde die Eucharistie „übergibt“⁴¹. Er übergibt sie an eine Gemeinde, die natürlich nicht ohne alle Gliederung ist. In ihr steht schon einer oder stehen schon mehrere „in der Mitte“. Die Eucharistie übergeben heißt dann doch, daß die Gemeinde, wie sie ist, eintritt in das geheimnisvolle Sein, das von der Eucharistie ausgeht. Ihr Sein und ihre Struktur werden nun vom eucharistischen Leben durchpulst. Die Übergabe der Eucharistie an eine Gemeinde ist also eo ipso auch Bevollmächtigung derer „In der Mitte“, Eucharistie zu feiern. Ihr „In-der-Mitte-Sein“ wird von der Übergabe der Eucharistie an die Gemeinde ganz konkret mitbetroffen. Es ist solche Übergabe, die ja nicht nur ein äußerer Vorgang ist, sondern Mitteilungs-gnadenhafter Wirklichkeit in sich wie etwas Sakramentales.

Paulus selbst hat an Stellen, an denen er nicht von der Eucharistie handelt, vom Gegliedertsein des Leibes Christi gesprochen. Dabei faßt er ganz andere Gegliedertheiten ins Auge, als sie uns durch die Betrachtung der eucharistischen Feier deutlich geworden sind. Da sind Apostel, Propheten, Lehrer, Bestimmungen für Wunderkräfte, für Gnadengaben der Heilung, für Hilfeleisten, fürs Verwalten, für mancherlei Sprachen⁴². Wie kommt es, daß die von Paulus namhaft gemachte Struktur so gar nicht durchsichtig ist auf die Grundstruktur der Eucharistie feiernden Gemeinde hin? Ist ihm die strukturelle Bedeutung des eucharistischen In-der-Mitte-Stehens, also des *minister-eucharistiae*-Seins noch nicht bewußt? Oder schwebt Paulus in 1 Kor 12 und Röm 12, wo er die verschiedenartigen Charismenträger der christlichen Gemeinde mit den verschiedenen Gliedern eines Leibes vergleicht, eine umgreifendere Wirklichkeit vor Augen als die eucharistische Gemeinde⁴³, so daß der Vergleich beider Weisen des Gegliedertseins eine differenzierte Betrachtungsweise erfordert?

Soviel ist sicher: Paulus weiß um die Wirklichkeit des Apostolischen, er weiß um die Wirklichkeit der Charismen, und er weiß um die Wirklichkeit der

rung die Sorge um Heilssicherheit und Sakramentssicherheit, die Sorge um die Begegnung mit Christus ist, oder ob das Interesse depraviert ist zu einem bloß juristischen Interesse an einer legalen „Gültigkeit“ der Eucharistie. Jedenfalls darf man eine solche Entartung der Frage nach der „Sicherheit“ der Eucharistie nicht ohne weiteres voraussetzen. Anders W. KASPER, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen: Tübinger Theologische Quartalsschrift 151 (1971) 105.

⁴¹ 1 Kor 11, 23.

⁴² 1 Kor 12, 28.

⁴³ Für die Berechtigung einer Differenzierung zwischen eucharistischer Gemeinde und der in den Charismen-Tafeln gemeinten Gemeinde spricht m. E. die Tatsache, daß Paulus nicht nur ortskirchliche, sondern auch gesamtkirchliche Dienste, und zwar an erster Stelle nennt. Anders H. KÜNG, Die Kirche = Ökumenische Forschungen, Bd. 1, Freiburg 1967, 272 ff.

Eucharistie. Diese Wirklichkeiten sind je für sich (und außerdem auch in Verbindung miteinander) Grundansatzpunkte für das Verständnis kirchlichen Dienstes. Es sind nicht die einzigen Ansatzpunkte. Es ist überdies die Sendung Jesu Christi selbst ins Auge zu fassen, wenn nach den Wirklichkeiten gefragt ist, die kirchliches Amtsverständnis fundieren⁴⁴.

Verständnis des In-der-Mitte-der-Eucharistiefeier-Stehens von einem tieferen Eucharistieverständnis her

Wir haben versucht, das In-die-Mitte-der-Eucharistiefeier-Treten von einem tieferen Eucharistieverständnis her zu beleuchten. Es ist in unseren Blick gerückt, wie solches In-die-Mitte-Treten bedeutet: von Christus ergriffen werden. Nun bleibt uns noch, das In-der-Mitte-der-Eucharistiefeier-Stehen und -Handeln von einem ebensolchen Eucharistieverständnis her zu betrachten: Christus ist handelnd, sein Kreuzesopfer vergegenwärtigend zugegen, er gibt ein Unterpand der künftigen Herrlichkeit. Christus, so können wir zusammenfassend sagen, ist als Mittler und Erlöser handelnd gegenwärtig. Wir bezeichnen solche Gegenwart als priesterlich.

Da die ganze Gemeinde Eucharistie feiert, nimmt sie als ganze teil an dem priesterlichen Tun Christi⁴⁵. In besonderer Weise aber tut es der, der in die Rolle Christi eingetreten ist und von ihr gleichsam überwältigt wird. Bei der Feier der Eucharistie tritt in aller Ursprünglichkeit hervor, wie es zu verstehen ist, daß die ganze Gemeinde priesterlich ist und doch der Leiter der Eucharistiefeier priesterlich in wesentlich neuer Weise: Er tritt in die Rolle Christi ein, und dieses Eintreten und darin Stehen reicht in die Tiefe des geheimnishaften Seins der Eucharistie selbst.

Wieso dürfen wir Gegenwart und Handeln Christi in der Eucharistie ohne weiteres als priesterlich bezeichnen? Natürlich dürfen wir für unsere Überlegungen all das voraussetzen, was zu einem vertieften (katholischen) Eucharistieverständnis gehört, da wir ja überhaupt von dieser Voraussetzung ausgegangen sind. Wenn zu einem solchen Eucharistieverständnis gehört, daß Christus priesterlich handelt, dann dürfen wir das voraussetzen.

Jedoch sei erlaubt, den uns gesteckten Rahmen an diesem Punkt ein wenig zu übersteigen, um die Einordnung in die heutige Diskussion zu erleichtern.

Christi Fleisch und Blut sind in der Eucharistie gegenwärtig als Fleisch und Blut dessen, der für uns gestorben ist. Und Christus selbst ist gegenwärtig als derjenige, der sich für uns dem Vater darbringt. Im Sinne des Hebräerbriefes

⁴⁴ Lumen gentium, n. 28a; Schreiben der deutschen Bischöfe, 22 ff., 25 ff.

⁴⁵ Lumen gentium, n. 10b.

ist solche Gegenwartsweise hochpriesterlich. Der Ausdruck Priester bezeichnet hierbei (konzentrierend) die Selbsthingabe Christi am Kreuz⁴⁶ und zugleich umfassend sein gesamtes Mittlerwirken⁴⁷. Christus ist Hoherpriester als Mittler und Erlöser.

Das hochpriesterliche Amt Christi ist also das, was der Hebräerbrief⁴⁸, ferner der erste Timotheusbrief⁴⁹ und daran anschließend die theologische Tradition⁵⁰ als das Mittleramt Christi bezeichnet haben.

Die Darlegungen des Hebräerbriefes zum Hohenpriestertum Christi zeigen, daß der christliche Begriff des Priestertums vom Alten Testament her gebildet worden ist, dies näherhin so, daß der alttestamentliche Begriff nicht die Norm, wohl aber den Denkansatz bildet.

Christi Erlöserwirken ist etwas absolut Singuläres. Singuläres läßt sich aber überhaupt nur beschreiben, überhaupt nur irgendwie geistig tangieren, indem man es zu Allgemeinem in Beziehung setzt. So „muß“ also auch Christi Erlöserwirken zu Tatsachen des Alten Testamentes oder des Heidentums in Beziehung gesetzt werden. Sonst ließe sich nicht einmal vernünftig darüber reden.

Die Frage ist nur, ob das alttestamentliche oder heidnische Priestertum Denkansatz bleibt oder unter der Hand zur Norm wird, die in Wahrheit das Wirken Christi allein ist. Zu unterscheiden ist also zwischen Denkansatz und Norm. Es kann kein Vorwurf sein, daß alttestamentliches oder heidnisches Priestertum als Denkansatz für das Verständnis des Wirkens Christi benutzt werden. Der Vorwurf lautet jedoch, daß in der Tradition der Denkansatz wenigstens teilweise zur Norm und zum Vorbild geworden sei⁵¹. In der reformatorischen Theologie spielt dieser Vorwurf eine gewisse Rolle im Kampf gegen das katholische Amtsverständnis⁵².

Wenn, wie es legitim ist, das alttestamentliche Priestertum nur als Denkansatz, aber nicht als Norm für das Verständnis des Erlöserwirkens Christi und indirekt (nie direkt!) auch des kirchlichen Dienstes benutzt wird, so ist das auf zweierlei Weise möglich.

⁴⁶ Hebr 9, 11 ff. — Vgl. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. II/1, Freiburg 1964, 162.

⁴⁷ Hebr 9, 15.

⁴⁸ Hebr 8, 6; 9, 15; 12, 24.

⁴⁹ 1 Tim 2, 5.

⁵⁰ Z. B. THOMAS, S. th. III q. 22 a. 1.

⁵¹ MÜHLEN, Entsakralisierung, 358 ff.

⁵² MELANCHTHON, *Apologia confessionis Augustanae* (CR 27, 570): *Sacerdotium intelligent aduersarij... de sacrificio, quasi oporteat esse in nouo Testamento, sacerdotium simile Leuitico.*

Entweder wird der alttestamentliche Begriff „Priester“ in seine Absolutheit hinein gesteigert. Dann bedeutet er dasselbe wie Mittler. Christus ist der einzige Mittler und Hohepriester. Oder aber man besinnt sich deutlicher auf den alttestamentlichen oder religionsgeschichtlichen Wurzelboden des Priesterbegriffes und muß dann auch deutlicher empfinden, daß die Möglichkeiten, durch diesen Begriff Christi Wirken zu umschreiben, begrenzt sind. Man möchte weitere Begriffe hinzuziehen, um die Allseitigkeit von Christi Wirken deutlicher herauszustellen. Als ergänzende Perspektiven kommen in Frage der Gedanke des Königtums⁵³ und der Blick auf das Prophetentum. So wird leichter, sowohl das irdische als das himmlische Wirken Jesu Christi angemessen zu würdigen.

Auch Christi Kreuzesleiden selbst tritt in seiner allseitigen Bedeutung hervor. Christus opfert am Kreuz. Aber sein Kreuz ist auch „Wort“, es gibt den *λόγος τοῦ σταυροῦ*⁵⁴ und es gibt eine Theo-logie vom Kreuz. Christus herrscht vom Kreuz. Johannes beschreibt die Erhöhung Christi, die am Kreuze schon anhebt. *Regnavit a ligno Deus*. Das Vaticanum II bezieht sich bei seinem Reden vom Priestertum regelmäßig auf eines der drei Ämter Christi. Wenn es jedoch die *Presbyter veri sacerdotes novi testamenti* nennt⁵⁵, so liegt die umfassende Sicht zugrunde⁵⁶.

In der Diskussion der vergangenen Jahre um das Priestertum ist nicht zuletzt von exegetischer Seite aus betont worden, daß der Dienst eines Apostels sich als ganzer priesterlich darstelle, unabhängig von der Frage, welche Beziehung zwischen Apostelamt und eucharistischer Vollmacht besteht. Offenbar wird dabei von der Wirklichkeit des Apostolischen her auf das Priestersein hin gedacht. Man findet es in der Wirklichkeit des Apostolischen selbst⁵⁷, so wie auch in der Wirklichkeit des Volkes Gottes als solcher⁵⁸.

⁵³ Vgl. Ps. 110 (109).

⁵⁴ 1 Kor 1, 23.

⁵⁵ *Lumen gentium*, n. 28.

⁵⁶ A. GRILLMEIER SJ, Kommentar zu *Lumen gentium* n. 28, in: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil.

⁵⁷ Schreiben der deutschen Bischöfe, 25 f. — H. Schlier betont, daß der priesterliche Dienst im neutestamentlichen Sinn primär darin bestehe, „daß einer, der dazu beauftragt und dem die Verantwortung für die gesamte Gemeinde übertragen ist, in allem seinem Tun den priesterlichen Dienst Jesu Christi, seine Hingabe, vergegenwärtigt, das ‚Für uns‘ Christi in Wort, Zeichen und Existenz begegnen“ lasse. Erst allmählich habe sich die Eucharistie „als die innerste und objektivste Vergegenwärtigung des Opfers Christi erwiesen. Ders., Grundlelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament: Theologie und Philosophie 44 (1969) 175 f. Und kurz zuvor: „Nach dem Neuen Testament wird das Amt des *πρεσβύτερος* und *ἐπισκοπος* nicht erst dadurch ein priesterliches, daß es das Opfer Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigt“ (175).

⁵⁸ Z. B. P. BLÄSER, Amt und Eucharistie im Neuen Testament, 40 f. Vgl. *Lumen gentium*, n. 10.

Es ist eine Ergänzung und kein Widerspruch hierzu, wenn auch von der Eucharistie her auf das Priestersein hin gedacht wird. In der Wirklichkeit der Eucharistie und ihres Vollzuges findet sich das Priesterliche. Es ist *da* im Tun des eucharistisch gegenwärtigen und handelnden Christus und in der Anteilnahme an seinem Tun durch die Gemeinde. Äußerlich und innerlich vertieft ist diese Anteilnahme im Tun des Vorstehers der Eucharistiefeier. Und dies so, daß eine Stufung vorliegt, die so echt und wesentlich ist, wie die „Rolle“ dessen, der in der Mitte der Eucharistiefeier steht und handelt, in das Geheimnis der Eucharistie selbst hineingebunden ist.

Wir fassen das Ergebnis unserer Überlegungen folgendermaßen zusammen:

1. Das *minister-eucharistiae*-Sein ist keine bloß empirische Bestimmung. Es erschöpft sich nicht im Funktionalen, in der bloßen Rollenausübung. Es hat vielmehr eine streng theologische Dimension. Es ist Ergriffensein vom geheimnisthaft mächtigen Sein der Eucharistie analog zum Ergriffensein der Gemeinde als ganzer und auch zum Ergriffensein der eucharistischen Gaben durch Christus.

2. Aus der „mystischen“ Dimension des *minister-eucharistiae*-Seins ergibt sich, daß keiner aus der Gemeinde eigenmächtig in die Mitte der Eucharistiefeier treten darf. Es liegt darin eine Analogie zu der Tatsache, daß die Gemeinde überhaupt nicht eigenmächtig Eucharistie feiern kann, sondern nur, weil sie ihr „übergeben“ wurde.

3. Beide Ergebnisse: die Freilegung der „mystischen“ Dimension des *minister-eucharistiae*-Seins und die Nicht-Beliebigkeit, in die Mitte der Eucharistiefeier zu treten, deuten darauf hin, daß die legitime Beauftragung zur Leitung der Eucharistiefeier sakramentale oder wenigstens quasi-sakramentale Struktur haben müsse. „Quasi-sakramental“: nämlich als ein äußeres Geschehen (ein „Zeichen“), das von gnadenhafter Wirkung erfüllt ist. „Quasi-sakramental“ müßte man vielleicht die Übertragung der eucharistischen Vollmacht an die Gemeinden durch die Apostel nennen, bevor die Praxis der Handauflegung sich durchsetzte.

4. Jesus Christus handelt in der Eucharistie priesterlich. Die ganze Gemeinde nimmt an diesem Tun Anteil. Äußerlich und geistig (geistlich) vertieft priesterlich ist das Tun des Vorstehers der Eucharistiefeier. Diese Vertiefung bedeutet nicht nur funktionale Gliederung, sondern in das Geheimnishafte der Eucharistie selbst hineinreichende Stufung.

Wenn wir den Ertrag unserer Untersuchung mit der traditionellen Lehre vom *minister eucharistiae* vergleichen, so könnte man zunächst meinen, er erschöpfe sich in einer Rechtfertigung dessen, was die Tradition gewissermaßen auf den ersten Blick zu erkennen meinte, nämlich im Blick auf die eucharistischen Einsetzungsberichte und den mit Zweien von ihnen verbundenen

Wiederholungsauftrag. Dieser Ertrag ist da. Und man sollte ihn nicht geringachten, wenn man bedenkt, daß die historische Ursprünglichkeit des Wiederholungsauftrages zwar nicht widerlegt ist, ja wenigstens von einem Teil der katholischen Exegeten weiterhin für recht gesichert gehalten wird, aber es doch nicht gelungen ist, die Diskussion über diesen Punkt zum Ende zu führen. Wir sehen nun, daß die Lehre vom *minister eucharistiae* im wesentlichen nicht abhängig ist vom Ausgang dieser Diskussion.

Aber das ist nicht alles. Für die traditionelle Lehre war ein ernstes Problem, daß der Wiederholungsauftrag nicht eigentlich Einsetzung eines Sakramentes ist. Wenn Jesus beim Letzten Abendmahl die Apostel und ihre Nachfolger zu Priestern einsetzte — wann hat er dann das Sakrament eingesetzt? Die thomistische Tradition sah nur den Ausweg, unvermittelt auf die Aussagen der Pastoralbriefe und der Apostelgeschichte über Handauflegungen zur Mitteilung von Amtsscharismen zu verweisen.

Aus unserer Untersuchung dürfte nun deutlicher geworden sein, daß Einsetzung zum *minister eucharistiae* kein bloßer Rechtsakt sein kann, sondern *eo ipso* eine Erstreckung in den Bereich des Mysteriums hinein hat, also ein gnadenmitteilender Vollzug ist. Dadurch zeigt er seine Nähe zum Sakramentalen. Daß er tatsächlich sakramental ist, das bedarf zwar einer genaueren Darlegung — so wie auch die Tradition das eigens dargelegt hat⁵⁰. Aber die Brücke hin zum Sakramentalen ist sichtbar.

⁵⁰ POHLE — GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik III, 542 ff.

Theologie: Wissenschaft oder Bekenntnis?

Die wissenschaftstheoretische Diskussion der Gegenwart, insofern sie auch von außertheologischer Seite die Theologie in ihr Interessensfeld hineinzieht, aktualisiert auf neue Weise die alte Frage nach der Einzigartigkeit der wissenschaftlichen Rede von Gott. Ist die Theologie als Wissenschaft überhaupt möglich? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Was bestimmt ihre Eigenart, ihren spezifischen Charakter und ihren genauen Standort unter den anderen Wissenschaften, deren Zahl heute ständig zunimmt? Ist sie überhaupt in eine vorgegebene epistemologische Kategorie einzuordnen? Oder ist sie derart „scientia sui generis“, daß sie alle Kategorien sprengen muß, will sie ihr Wesen nicht preisgeben?

Im folgenden sollen nur über die spezifisch christliche Theologie einige Überlegungen in aller Bescheidenheit angestellt werden, also über jene Rede von Gott, die ab einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte des Christentums als „Theologie“ bezeichnet und verstanden wurde. Nach einer skizzenhaften Vergegenwärtigung ihrer Genese soll vor allem die im katholischen Raum scheinbar wenig bekannte Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und dem jungen Karl Barth referiert werden. Dabei wird angenommen, daß dieser Aufeinanderprall eines „liberalen“ und eines „dialektischen“ Theologieverständnisses für unsere gegenwärtige Diskussionssituation weiterhin bedeutungsvoll bleibt. Abschließend soll andeutungsweise eine Möglichkeit angezeigt werden, die Spannung zwischen dem wissenschaftlichen und dem bekenntnismäßigen Moment in der christlichen Theologie heute fruchtbar zu machen.

Keine geschichtliche Gestalt der christlichen Rede von Gott kann sich vom Ursprungsfaktum entlasten, daß Jesus von Nazareth weder im damaligen noch im heutigen Sinne des Begriffs Theologe war. Zwar führt die moderne Exegese glaubwürdigen Nachweis, daß Jesus in sich die Tätigkeit eines Rabbi und eines Propheten vereinte¹. Doch tritt dabei mit aller Deutlichkeit in Erscheinung, wie er das herkömmliche Maß von Rabbinentum und Prophetentum durch eine völlig neuartige Vollzugsweise beider ganz und gar sprengte. Die Art, wie er die kommende Gottesherrschaft verkündete und in seinem persönlichen Einwirken auf seine Mitwelt aktualisierte, konnte weder mit der Tätigkeit eines Schriftgelehrten noch eines Propheten, noch eines Philosophen oder Weisheitslehrers einfach gleichgesetzt werden.

¹ Vgl. G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Urban TB 19, Stuttgart 1971, stellt in seinen beiden Kapiteln „Der Anbruch der Herrschaft Gottes“ (58–87) und „Der Wille Gottes“ (88–132) diese Zweipoligkeit der Sendung Jesu deutlich heraus.

Die bleibende Faszination der ersten christlichen Gemeinden durch die Verkündigungs- und Aktionsweise Jesu, an den sie nunmehr als den erhöhten Kyrios Christos glaubten, verhinderte noch relativ lange die Annäherung der missionarischen Katechese an den genus „Theologie“, wie er im damaligen hellenisierten Kulturbereich bekannt war. Der platonische Weg eines den Mythos übersteigenden kritischen Logos von der Gottheit bedeutete für die Missionare und Katecheten ebenso wenig eine wahre Versuchung, wie der aristotelische mit seiner metaphysischen Betrachtung des Seins oder der stoische mit seiner dreiteiligen — mythischen, physischen und politischen — Theologie². Weitgehend frei von solch philosophischen Einschlügen besaß das nachapostolische Kerygma auch keinen chronikalischen Charakter: keine distanzierte Berichterstattung und Informationsweitergabe, sondern Zeugnis und Bekenntnis zwecks Weckung des Glaubens.

Der einzige Kommunikationspunkt zwischen dem Christuskerygma und der Denksphäre, die damals als „theologisch“ galt, ergab sich aus dem schon bei Paulus vorhandenen Verständnis der Verkündigung als *Weisheitsverkündigung*. Das Kerygma erschien als Sophia³, als eine neuartige „Selbstausslegung Gottes und des Daseins, das von ihm her ist“⁴. Das Evangelium, die frohe Botschaft Jesu Christi, durfte sehr bald als Logos von der endgültig geoffenbarten Weisheit Gottes verstanden werden, die allein wahre menschliche Lebensweisheit ermöglicht.

Von da her verlief dann die Entwicklung auf zwei parallelen, sich gegenseitig ergänzenden, gelegentlich einander auch widersprechenden Linien: einerseits auf der Linie der kirchlichen Bekenntnisbildung, der Ausarbeitung der *Symbole* der christlichen Glaubensgemeinschaft, welche nunmehr eine „regula fidei“ brauchte, andererseits auf der Linie der von einzelnen Denkern und Verkündigern entwickelten *Apologie*, das heißt der responsorischen Denkverantwortung nach außen hin über Sinn und Grund der christlichen Hoffnung⁵. Letztere Entwicklungslinie, die bereits in 1 Petr 3, 15 zum Vorschein kommt — ein Text, der heute als die magna charta der Fundamentaltheologie gilt⁶ —, mündete mit der Zeit in die Vermählung des Kerygmas mit der zeitgenössischen Philosophie und, folglich, der „Theologie“ im vorwiegend platonischen Sinne des Wortes.

Die Rede von Gott, Christus und seiner Heilsbotschaft in der Gestalt des kirchlich festgelegten und verbindlich formulierten Bekenntnisses war sicherlich

² Hierzu H. FRIES, Art. Theologie, HThG II, 641 f.

³ Vgl. H. SCHLIER, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, in: Die Zeit der Kirche, Freiburg-Basel-Wien. ³1962, 206—232.

⁴ Ebd. 230.

⁵ In diesem Sinne: J.-B. METZ, Art. Apologetik, SM I, 267.

⁶ Vgl. E. BISER, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 1975, 79, 112 f., 161, passim.

eine historische Notwendigkeit, zumal die kleine Christenschar sich auf das ganze Gebiet des römischen Reiches auszubreiten suchte. Ebenfalls ergab sich zwangsläufig, daß dabei das prophetische Element zugunsten des lehrhaften zurückging. Denn hier mußte nunmehr die Weisheit des Glaubens erlernbar gemacht und in didaktischer Methodik vermittelt werden⁷. Die Tatsache, daß neben dieser katechetischen Dogmatisierung des Evangeliums auch eine *freiere*, sich an die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten gern anpassende christliche Rede von Gott zustande kam, erwies sich in dem Moment als unvermeidlich, wo das Christentum auch in die gehobenen Schichten der Gesellschaft eindrang. Zwar vermieden die meisten Apologeten noch das Wort „Theologie“, sachlich aber befanden sie sich auf deren Gebiet. Sie betrieben nach hellenistisch-philosophischem Vorbild „Gotteskunde“ und dies um so williger, als sie in den heidnischen Mythen und Philosophemen der Zeit Spuren des einen und wahren Logos Gottes zu entdecken wußten⁸. Justin, Klemens von Alexandrien, Origenes leiten die eigentliche Theologie-Geschichte des Christentums ein, die dann im Westen bei Augustinus einen wahrhaften Höhepunkt erreichen wird. Hier sind die heiligen Schriften Gegenstand philosophischer, das heißt „weisheitsfreundlicher“ Interpretation, hier wird mit intuitiver Kühnheit nach der Quintessenz evangelischer Glaubenshaltung in einem ganz bestimmten, zeitgerechten Horizont des Denkens gesucht.

Das augustinische Sapientia-Verständnis ist schon rein geistesgeschichtlich entscheidend für den christlichen Theologie-Begriff. Durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in das nachreformatorische Zeitalter hinein⁹ blieb es das maßgebende Modell. Doch es hat auch eine erhebliche sachliche Relevanz, insofern es eine enge Verbindung mit dem kirchlichen Bekenntnis in sich schließt. Der theologische Weisheitslogos verzichtet hier auf jegliche Emanzipation vom Dogma. Die Spekulation setzt ihrer Freiheit bewußt und willig Grenzen. Die Personalunion des Denkens und des Gläubigen, des Forschers und des Bischofs, des Mystikers und des Gemeindeleiters, die bei Augustinus in vorzüglicher Weise anzutreffen ist, kann mit Recht als die Grundlage für eine typisch antike und frühmittelalterliche Verwirklichung der Spannungseinheit von Bekenntnis und Wissenschaft innerhalb der theologischen Arbeit angesehen werden.

Der Bischof-Theologe von Hippo erblickt in der Weisheit eine zugleich grundlegende und umfassende Wirklichkeit, die er mit dem mystischen Christus identifiziert, laut 1 Kor 1, 30: „der für uns Weisheit wurde von Gott her“¹⁰. Die

⁷ H. SCHLIER, a. a. O., 231: „Vom Dogma her kann er (der Mensch) wieder weise sein.“

⁸ Vgl. H. FRIES, a. a. O., 642.

⁹ CALVIN erweist sich als Schüler Augustins, wenn er ganz am Anfang seiner Dogmatik von der „sapientiae nostra summa“ spricht (Institutio christianae Religionis I. 1. 1.).

¹⁰ Z. B. Conf. IX 10; Solil 12, 20; De civ. Dei XI 10.

auf diese Weise christologisch grundbestimmte Sapientia erhält aber bei ihm auch einen ethisch-praktischen Sinn¹¹. Sie ist im Menschen jenes existentielle Verhalten, das allein durch das von Christus geschenkte Glaubenswissen erzeugt wird¹² und das auch zur theologischen Betätigung des menschlichen Geistes die unabdingbare Voraussetzung ist. In der geheimnisvollen Gemeinschaft mit dem Logos Gottes begründet, wird die sapientia konstitutiver Bestandteil des Logos der Theologie selbst, die sich deshalb als eine denkerische Aufgabe aus empfangener Gabe versteht¹³. Nun liegt es für den Kirchenvater auf der Hand, daß die so verstandene theologische Arbeit gar nicht in zügellose Kritik oder in willkürliche Spekulation entarten kann. Gerade als christologisch begründete sapientia ist sie nur im Rahmen der ebenfalls christologisch fundierten Kirchengemeinschaft und in Konformität mit ihrem Bekenntnis möglich.

In der gewaltigen Strömung des mittelalterlichen Augustinismus erhält dann das ekklesiologische Moment dieses weisheitlichen Theologieverständnisses eine dominierende Bedeutung¹⁴. Das kann die Gleichsetzung der sapientia mit der ortho-doxia nur fördern. Demnach ist der wirklich Weise der Rechtgläubige, der Bekenntnistreue, der Befolger dessen, was im dogmatischen „Grundgesetz“ der Kirche festgelegt und vorgeschrieben ist.

Bei Augustinus herrschte noch das christologisch-mystische Moment vor. Er selbst wußte sich berufen aus der eigenen Ergriffenheit durch den Glauben an Christus, Weisungen zum christusförmigen Leben zu erteilen und zu diesem Zweck die Heilige Schrift im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses auszulegen. Diese Auslegung hatte zugleich eine eindeutig pastorale Spitze. Sie geschah vielmehr in der *Predigt* als in irgendwelchen akademischen Lehrveranstaltungen. Und wenn sie auch die Form der ausgesprochenen theologischen Lehre annahm, richtete sich diese meist an kleine Schülergruppen, oder sie wurde in Gelegenheitsschriften kontroverstheologisch entfaltet.

Bei den augustinish geprägten Theologen der frühmittelalterlichen Synoden und Konzilien, für die Augustinus die gleichsam zeitüberlegene dogmatische Autorität ist, geht jene Lebensnähe und Konkretheit aus verständlichen Gründen zurück. Worauf es ihnen vor allen Dingen ankommt, ist die Bewahrung der „rechten Lehre“ an sich in ihrer zeitüberlegenen Reinheit und Sachlichkeit. In diesem Zusammenhang erhält die *Kirchlichkeit* der Theologie immer mehr Gewicht. Die theologische Weisheit strebt nach dogmatischer Exaktheit. Sie dient als Hüterin der allgemeinen katholischen Glaubensüberlieferung und erhält

¹¹ Z. B. Ad Macedonium II 5.

¹² In diesem Sinne: J.-B. METZ, Art. Weisheit, HThG II, 808.

¹³ Vgl. De Trinit. XII 15.

¹⁴ E. BISER, Art. Weisheit. III. In der Spekulation, LThK 10, 1002 f., nennt u. a. Adelman von Brescias Brief an Berengar und Bonaventuras Breviloquium 5, 5.

die Funktion des Richtens über Orthodoxie und Heterodoxie. Theologie treiben heißt dann vorwiegend, die Irrtümer in den Schriften andersdenkender und -glaubender Autoren zu entlarven, zu verurteilen und durch das Anathema die rechte Lehre in ihrer herrschaftlichen Stellung zu bekräftigen.

Vorerst erhebt die derart kirchlich gebundene Theologie keinen Anspruch darauf, Wissenschaft, *scientia* genannt zu werden. Und es wäre geradezu abwegig, sie mit den neuzeitlichen und modernen Normen von Wissenschaftlichkeit beurteilen zu wollen. Hier besitzt Theologie eine von einem starken Gemeinschafts- und Institutionsbewußtsein getragene¹⁵, oft mit Hilfe juridischer Kategorien erfüllte kirchliche Funktion. Nichts zeigt diesen Sachverhalt besser als die enge Verzahnung der kirchenrechtlichen, biblischen und patristischen „*autoritates*“ etwa im berühmten *Decretum Gratiani*¹⁶. Diese Sammlung dient als unerschöpfliche Fundgrube für die stark augustinisch geprägte Frühscholastik und zum Teil auch weit darüber hinaus.

Eine erheblich neue Situation für die Theologie bahnt sich im 12. und 13. Jahrhundert an. Es schlägt die Geburtsstunde der eigentlichen systematischen Theologie. Die Theologumena der kirchlichen Lehrer gelangen über den Zustand der juristischen Positivität und Fragmentarität hinaus und werden in großen logischen Zusammenhängen dargestellt. Den entscheidenden Anstoß dazu gibt die *philosophische Vernunft*, die in der Gestalt des neuentdeckten Aristotelismus voll zum Zuge kommt. Es wird nicht nur systematisiert, sondern auch begründet, bewiesen, rational argumentiert. Es entsteht eine regelrechte Kunst der theologischen Beweisführung und eine Methodik mit vielen Varianten. Bei all dieser Umgestaltung liegt es nur nahe, daß die Theologie bei aller Bekenntnistreue sich nicht mehr scheut, *scientia* zu heißen.

Eine merkwürdige und folgenreiche Einzelheit: Indem man sich nach dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff orientiert, reiht man die Theologie nicht in die Gruppe der praktischen Disziplinen wie Logik und Ethik ein, sondern in die der *spekulativen* Disziplinen nach dem Vorbild der Mathematik und der Physik. Wie die Mathematik mit Axiomen arbeitet, soll sich auch die Theologie nach festen Regeln richten, die nichts anderes sind als die Glaubensartikel, die Sätze des Credo. Aus diesen Regeln leitet der Theologe dann Schlußfolgerungen für das klare Verständnis der christlichen Lehre ab¹⁷. Thomas von Aquin vertieft diese Auffassung dahingehend, daß er die Prinzipien der theologischen Wissenschaft

¹⁵ Im starken Kontrast dazu steht die „Kirchlichkeit der Theologia“, wie sie heute etwa von G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, UTB 446, Tübingen 1975, 2 f., im Hinblick auf die berufliche Dauerbildung des Theologen durch Gemeindefahrung gefordert wird.

¹⁶ Vgl. A. M. STICKLER, *Art. Corpus Iuris Canonici*, LThK 3, 65 f.

¹⁷ Zur Theologie als „abgeleitete Wissenschaft“ siehe W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973 (= PANNENBERG), 226 ff.

vom Wissen Gottes selbst ableitet, also von jenem geoffenbarten Wissen, das jedem kirchlichen Bekenntniswissen vorausgeht und es erst eigentlich ermöglicht¹⁸.

Einen erheblich anderen Ansatz verfolgten verschiedene Vertreter der Franziskanerschule im Anschluß an Duns Scotus¹⁹. Diese hielten es für unangemessen, in der Theologie vorwiegend eine Sache der Erkenntnis, einen systematischen Umgang mit geoffenbarten Wissensinhalten zu sehen. Sie sagten etwa: Gott ist Liebe, Gott ist das höchste Gut und als solches das Ziel des ganzen ethischen Strebens des Menschen. Der Theologe muß also in jene Lebensweisheit einführen, die das Schmecken und Kosten des höchsten Gutes bereits in der irdischen Existenz ermöglicht und die Willenskraft des Menschen zu einem Verhalten anspornt, das dem letzten Ziel seiner Existenz entspricht. Von daher soll die Theologie nicht so sehr als theoretische und spekulative Disziplin gefaßt werden, sondern vielmehr als eine *praktische* und spirituelle. In allen diesen Einsichten kam nochmals die augustinische sapientia oft als eine regelrechte Theologie der Liebe zum Durchbruch und dies blieb maßgebend bis hinein in die Lehre der Reformatoren Luther²⁰ und Calvin²¹.

Ob systematische Übersetzung des göttlichen Wissens oder Einführung in das rechte Streben nach dem höchsten Gut, ob vorwiegend theoretische oder wesentlich praktische Wissenschaft: die Theologie erhob im ganzen Mittelalter Anspruch darauf, Dienerin des Bekenntnisses und als solche Königin über alle anderen Wissenschaften zu sein. Die Herrschaftsposition der Glaubenswissenschaft an vielen Universitäten erwies sich meist nicht als tyrannisch. Sie brachte weniger Unterdrückung als Förderung der anderen Wissenschaften mit sich, so nicht zuletzt für die Naturwissenschaften. Tragische Konflikte wie der Fall Galilei gingen primär auf die Rechnung des zentralen Lehramtes, nicht auf die der Universitäten, wo sonst die Theologie vorherrschte.

Die eigentliche Krise der Universitätstheologie meldete sich mit der Entstehung der *kritischen Geschichtswissenschaft* an, und zwar bereits vor und dann erst recht mit und nach der Aufklärung. Das Schriftprinzip der Reformation,

¹⁸ Summa theologica I q. 1a 2: „Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.“

¹⁹ Vgl. J. FINKENZELLER, Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, ... 1960, 242 ff.; PANNENBERG 230–240.

²⁰ WA TR 1, Nr. 153: „vera theologia est practica“; Gegenstand der Theologie ist für LUTHER die existentiell-praktisch verstandene Beziehung zwischen dem sündigen Menschen und seinem rechtfertigenden Gott: WA 40, 2, 328.

²¹ Für CALVIN ist die Theologie wesentlich „sapientia“ und als solche eine „cognitio“, deren Gegenstand Gott und der Mensch zugleich sind. Vgl. Institutio Christianae Religionis I. 1. 1. Außerdem sieht er in der Theologie vorwiegend die Weitergabe der kirchenkonstituierenden „doctrina evangelica“. Vgl. Institutio II. 7. 2.; IV. 12. 1.

gesteigert bis zum Leitsatz „sola scriptura“, bewahrte noch die theologischen Disziplinen vor dem Zweifel an sich selbst. Der protestantische Theologe der ersten Generationen nach der Reformation verstand sich noch ganz und gar als autorisierter Vertreter des Gotteswortes, das er aus der Schrift herauslas. Er theologisierte in Gottes Namen, so daß seine wissenschaftliche Rede von der Rede der Predigt oft kaum zu unterscheiden war. Doch bald begann man profane Auslegungsregeln auf die heiligen Bücher anzuwenden. Historisch erforscht und kritisch analysiert, erschienen die biblischen Quellen des Glaubens in ihrer Zeitbedingtheit, Relativität, ja teilweisen Widersprüchlichkeit. Hinzu kam noch der Vergleich der christlichen Religion mit anderen Religionen der Antike und der nichtabendländischen Welt, wobei das spezifisch christliche Offenbarungsgut an manchen Punkten eingeschränkt werden mußte. Mit anderen Worten: historisch-kritische Exegese und Religionswissenschaft stellten jenen Anspruch des Christentums auf Absolutheit in Frage, den die Theologie bisher unerschütterlich vertreten konnte. Was im 20. Jahrhundert unter dem Stichwort „Entmythologisierung“ eingeführt wurde, darf wohl als eine besonders bedeutsame Zuspitzung dieser langen Gärung erachtet werden. Stark herausgefordert durch die historisch-prüfende Vernunft übte die theologische Rede von Gott und Christus tiefgreifende Selbstkritik. Es wurde klar, daß kein Wort, kein Begriff, kein Bild der biblischen und traditionellen Rede von Gott und Christus absolut, endgültig und unantastbar sein kann, wenn auch das Grundanliegen des Evangeliums unantastbar bleibt.

Eine höchst spannende Veranschaulichung der typisch modernen Debatte über den Standort der Theologie zwischen Bekenntnis und Wissenschaft liefert die eingangs erwähnte Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und dem jungen Karl Barth²². Harnack als bedeutender Vertreter der wissenschaftlichen Theologie im Sinne der historisch-kritischen Methode hat Barth und anderen Vertretern der „dialektischen Theologie“ den Vorwurf gemacht, daß sie immer noch Theologie und Predigt, Lehrstuhl und Kanzel miteinander verwechseln²³. Sie treten auf den Plan als regelrechte Propheten eines unantastbaren Gotteswortes, als Boten des „Ganz Anderen“, der von der Welt durch eine bodenlose Kluft getrennt sein soll. So halten sie Gericht über alles rein Menschliche und Weltliche: Philosophie, Wissenschaft, Kultur, Erziehung, nicht-christliche Religionen usw. Was Christus anbelangt, so erscheint er bei diesen „prophetischen“ Theologen ausschließlich als Verkörperung des ewigen Wortes und als souveräner Versöhner der sündigen Welt mit Gott, nicht aber als Jesus von Nazareth,

²² Briefwechsel mit ADOLF VON HARNACK (= H) in: K. BARTH (= B), Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. III, Zollikon 1957, (= Briefwechsel) 7—31.

²³ Ebd. 14; vgl. 10, wo B. erklärt: „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt.“

als Mensch unter den Menschen. Bei ihnen, so meint Harnack, erdrücke die Christologie ganz und gar den historischen Jesus²⁴.

Gegen solches Theologisieren, das Harnack für eine Verachtung der wissenschaftlichen Theologie hält, führt er die Notwendigkeit des „geschichtlichen Wissens“ ins Feld²⁵. Denn nur durch dieses Wissen und Nachdenken können Inhalt und Sinn des Evangeliums sachgerecht festgestellt und von der Willkür der subjektiv-schwärmerischen Deutung geschützt werden. Nur so sei es auch möglich, den realen Christus von einem „erträumten Christus“ zu unterscheiden²⁶. Keine andere Methode erlaube ferner jene Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, die das Christentum mit allem Schönen, Guten, Wahren und Religiösen verbindet, das außerhalb seiner Grenzen in Welt und Geschichte zu finden ist²⁷. Schließlich lassen sich „historisches Wissen“ und „kritisches Nachdenken“ deshalb nicht erübrigen, weil der Glaube sachlich ergriffen und erhellt sein muß, will er nicht als unvernünftig in den Abgrund untermenschlicher Gefühle und Verhaltensweisen hinabsinken²⁸.

Der junge Barth lehnt Harnacks Einwendungen entschieden und mit rhetorischem Pathos ab. Er besteht weiterhin darauf, so prophetisch wie ein Paulus oder ein Luther das Wort zu verkündigen und dabei die historisch-kritische Wissenschaftlichkeit als zweitrangig zu erachten. Wozu führt übrigens die von Harnack vertretene „wissenschaftliche Theologie“? Nur zur theologischen Unklarheit und Unentschiedenheit! Man will den historischen Jesus, sein echtes Bild, seine echten Worte und seine Biographie rekonstruieren und man verliert dabei den Christus des Glaubens²⁹. Man macht aus Gott einen Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion und man vergißt dabei, daß Gott zunächst ein *Subjekt* ist, das sich selbst offenbart und kraft seines Geistes das Verständnis der Schrift erschließt³⁰. Man behandelt mit Hochachtung die weltlichen Wirklichkeiten, die Kulturen und die Religionen, dabei aber geht die Einsicht ganz und gar unter, daß der christliche Glaube radikaler „Protest gegen diese Welt“ ist und alles Menschliche unter das Gericht Gottes stellt³¹. Man betont, daß Gottesliebe und Menschenliebe gleichzusetzen sind, verschweigt jedoch dabei den „schlechthinnigen Gegensatz“ zwischen Gott und Welt, das Entweder-Oder zwischen göttlicher

²⁴ Ebd. 7 ff., wo H. die hier genannten Einwände unter dem Titel: „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ formuliert.

²⁵ Ebd. 7 (die 1. Frage).

²⁶ Ebd. 9 (die 14. Frage); vgl. 14 f. und 17.

²⁷ Ebd. 8 (die 11. Frage); vgl. 15 f.

²⁸ Ebd. 9 (die 13. Frage).

²⁹ Ebd. 13: in der 14. der „Fünfzehn Antworten“ BARTHS.

³⁰ Ebd. 9 f. (die 1. und 2. Antwort).

³¹ Ebd. 10 (die 4. Antwort).

und menschlicher Wahrheit³², wie auch die Abgründe der Sünde³³: alles guter Grund anzunehmen, daß nur ein Wunder den Vollzug von wahrer Gottesliebe mit sich bringen kann³⁴. Da die einzige Verbindung zwischen Gott und dem, „was wir gut, wahr und schön nennen“, eine „Scheidewand“ ist, nämlich das kritische Urteil Gottes über alles Weltliche³⁵, solle man mit dem Gedanken, Gott sei doch mitten in allgemein humanen Werten anzutreffen, vorsichtiger umgehen. Schließlich unterliegt es keinem Zweifel, daß der Theologe vor allen Dingen Zeuge sein muß, Zeuge des Wortes, der Selbstoffenbarung des Gerichtes und der Liebe Gottes. Nur so kann er seine Hörer überzeugen³⁶.

Angesichts dieser Konfrontation zwischen Harnack und Barth, die wohl einem Zusammenstoß zwischen Wissenschaft und Bekenntnis innerhalb der Theologie gleichkommt, kann der gegenwärtige Theologe fragen, ob ein solcher Zusammenstoß unvermeidlich ist. Dabei mag er davon absehen, daß die gegenwärtige theologische Forschung weder Barths Bekenntnis-Verständnis noch Harnacks mehr oder weniger erwiesenen Harmonisierungsversuche in bezug auf Christliches und Nichtchristliches ohne Beanstandung zu übernehmen bereit ist. Zur Beantwortung der gestellten Frage wird er auf jeden Fall die nunmehr wieder veränderte Situation beachten.

Die innertheologische Spannung von Bekenntnis und Wissenschaft besteht weiterhin, wenn auch unter anderem Vorzeichen. Es gibt zum Beispiel auch in unseren Tagen Theologiestudenten, die von ihrem Studium vor allem Glaubensbegründung, existentielle Hilfe, Ermöglichung genuin christlicher Lebensführung und geistliche Bereicherung erwarten, und es gibt andere, die auf höchstmögliche wissenschaftliche Sachlichkeit und Theoriebildung den größten Wert legen³⁷. Nicht gering aber ist auch die Zahl derjenigen Studierenden, die sich der Notwendigkeit bewußt sind, in sich selbst gleichsam eine Personalunion des Wissenschaftlers und des Bekenntners beziehungsweise Praktikers zu verwirklichen. Was die Leser theologischer Literatur anbelangt, so ist dort dieses Gleichgewicht aus verständlichen Gründen geringer. Die meisten Leser schrecken vor zu viel Wissenschaftlichkeit zurück, wobei sie recht spontan Wissenschaftlichkeit mit Trockenheit, Kompliziertheit, Lebensfremdheit und — zum Vorwurf vieler nicht unbekannter Autoren! — mit schwerer, ja unverständlicher Sprache verbinden. Gegenwärtig wollen die meisten Menschen, die sich für theologische

³² Ebd. 11 (die 5. und 9. Antwort).

³³ Ebd. 12 (die 12. Antwort).

³⁴ Ebd. 11 (die 5. Antwort).

³⁵ Ebd. 12 (die 11. Antwort).

³⁶ Ebd. 13 (die 15. Antwort).

³⁷ Aus den Angaben der Würzburger Theologiestudenten in ihrer Vorlesungskritik im WS 1974/75 kann man auf ein leichtes Überwiegen der eher „existentiell“ Interessierten über die eher „wissenschaftlich“ Interessierten schließen.

Literatur interessieren, persönlich angesprochen, gepackt, stimuliert oder aber beruhigt, von Verunsicherung befreit und getröstet werden. Theologische Bücher, die mit ihrer klaren, schwungvollen Sprache und ihrem programmatischen Inhalt einem wahren Bedürfnis kritischer Christen entgegenkommen, werden zu Bestsellern. Auch die vielen Veröffentlichungen über Gebet, Meditation und Charisma, die eine neue Geborgenheitserfahrung für streß-geplagte Menschen versprechen, erreichen ebenfalls hohe Auflagen.

Zur gleichen Zeit verschärft sich aber die diesmal außertheologische Kritik an der Theologie. Politiker erwägen, daß es an sich nur recht und billig wäre, die theologischen Fakultäten von den Universitäten zu entfernen und ganz in den Kompetenzbereich rein kirchlicher Institutionen zu verlegen. Der dafür genannte Grund ist, daß diese Fakultäten einen allzu ausgeprägten bekenntnis-mäßigen und vor allem *konfessionellen* Charakter hätten, um den Anforderungen wahrer Wissenschaftlichkeit entsprechen zu können. Es werden Stimmen laut, nach denen nur religionswissenschaftliche Lehrstühle beizubehalten wären, die man ebenso Atheisten wie Gläubigen anvertrauen könnte³⁸. Damit würde die Trennung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis vollendet. Und dies geschähe in einer Zeit, wo das Christentum als solches eine neue Vitalität zu zeigen beginnt. Steuert man vielleicht auf ein frommes und aktives, aber wissenschafts-loses Christsein zu?

Die Eigenart und die Komplexität der gegenwärtigen Diskussionslage läßt sich weitgehend an der positivistischen Wissenschaftskritik verdeutlichen. Hier meldet sich nicht mehr die rein philosophische und die historische Vernunft als kritische Höchstinstanz an, sondern die absolut gesetzte *naturwissenschaftliche* Denkweise. Besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhang das Urteil Hans Alberts. Albert wirft der Theologie vor, sie bringe das „Prinzip des Unkritischen“ zur Herrschaft³⁹, immunisiere ihre Aussagen durch Dogmatisierung⁴⁰, spare sich einen „inselhaften Bereich unantastbarer Wahrheiten“ aus⁴¹, pflege trotz Entmythologisierung eine mythische Sprechweise⁴² und ziele auf „moralische Prä-mierung des schlichten und naiven Glaubens, der keine Zweifel kennt“⁴³. So ein-gestellt, lasse die Theologie nicht zu, daß ihre letzten Schlußfolgerungen als vorläufige Ergebnisse der Forschung angesehen werden, daß sie *hypothetischen*

³⁸ So H. ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 125; H. HALBFAS, Von der Theologie zur Religionswissenschaft, in: Studienreform katholischer Theologie, hrsg. von der AGT, Materialien 2, Mai 1972, 54.

³⁹ Siehe dazu die Erwiderung von G. EBELING, Kritischer Rationalismus? Zu HANS ALBERTS Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1973, 50.

⁴⁰ H. ALBERT, a. a. O., 30.

⁴¹ Ebd. 105.

⁴² Ebd. 109, 120.

⁴³ Ebd. 107.

Charakter haben, und daß sie mit *alternativen* Schlußfolgerungen konfrontiert werden, wie dies bei den Naturwissenschaften der Fall ist⁴⁴. Das beste Beispiel dafür sei das dogmatisch-starre Festhalten an einer bestimmten Interpretation der Auferstehung Jesu. Da kenne die bekenntnisgebundene Theologie keine Alternative und lasse keine weitere Erforschung der Aussage zu. Aus allen diesen Gründen könne die Theologie nicht mehr als Wissenschaft anerkannt werden. Sie müsse von den Universitäten verschwinden.

Wie argumentieren daraufhin die wissenschaftstheoretisch engagierten Theologen, wenn sie die Theologie als Wissenschaft verteidigen, ohne deren Aufgabe als Hilfe für das Glaubensleben hintanzusetzen oder gar zu verleugnen? Ohne auf alle Einzelheiten der Debatte einzugehen, sei dazu folgendes gesagt:

Die Apologeten der theologischen Wissenschaft machen geltend, daß es völlig unsachgemäß ist, ein Denkmodell der Theologie aufzwingen zu wollen, das ausschließlich den Naturwissenschaften eigen ist. Denn der Gegenstand der Theologie ist völlig anderer Art als der der Naturwissenschaften. Er ist nicht ein Teil der materiellen, meßbaren und machbaren Wirklichkeit, sondern Gott als *der sinngebende Grund der gesamten Weltwirklichkeit*⁴⁵. Als solcher ist Gott vor allen Dingen jener Grund der Wirklichkeit, nach dem der Mensch existentiell und geschichtlich fragt. Der Mensch fragt nach Gott, insofern er nach dem Sinn seines Lebens und der gesamten Menschengeschichte fragt. Er tut das in vielen Formen der religiösen Erfahrung: buddhistisch, mohammedanisch, jüdisch, christlich. Er stellt die Frage meist in der Sprache des Glaubens, aber auch in der der philosophischen Reflexion, der Dichtung oder der bildenden Künste. Nun ist in allen Formen des menschlichen Nach-Sinn-Fragens, wie auch in allen Epochen, wo es laut wird, das Bewußtsein anzutreffen, daß jede Erkenntnis von Gott fragmentarischen, unvollendeten und im buchstäblichen Sinn vorläufigen Charakter hat. Die Gottesfrage ist eine offene und eine strittige Frage, insofern sie von Menschen gestellt und beantwortet wird, die noch nicht wissen können, wie die letzte Ganzheit, die letzte Totalität ihrer Welt aussehen wird. Für sie ist die Geschichte ein wesentlich *unabgeschlossener Prozeß* und somit sind auch die Erkenntnis- und Erfahrungsweisen Gottes fragmentarisch, der Sinngeber für die ganze Geschichte und die ganze Weltwirklichkeit ist.

Wenn eine Wissenschaft diesem Gegenstand gerecht werden will, hat sie eine andere Methodik und Systematik zu befolgen als etwa die Physik, die Chemie oder die Mathematik. Der „Gegenstand“ Gott sprengt zumindest zweimal die Faßbarkeit, die Meßbarkeit und die Verfügbarkeit der rein stofflichen oder endlichen Gegenstände: einmal als existentielle Antwort auf die Frage des Menschen nach Sinnerfüllung und einmal als der letzte Grund aller unabgeschlossenen Wirklichkeit, der nur fragmentarisch und vorläufig erkannt werden kann.

⁴⁴ Ebd. 36—52.

⁴⁵ Vgl. W. PANNENBERG, a. a. O., 312 f., 348.

Die christliche Religion, mit der *eschatologischen* Botschaft Jesu als Grundlage, versucht seit Jahrhunderten dieser Prozeßhaftigkeit der Gotteserfahrung in einer ihr eigentümlichen Weise gerecht zu werden. Sie bekennt sich zwar zur Endgültigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus und zum Heil, das mit ihm in letzter Wirksamkeit angeboten ist. Doch bekennt sie sich auch zu einer Vollendung der Gott-Mensch-Beziehung, die *noch nicht* da ist, die erst kommen soll. Nun ist es der christlichen Religion eigentümlich, daß sie dieses ihr eschatologische Bekenntnis zum Gegenstand *wissenschaftlicher* Forschung und Reflexion macht. Keine andere Religion tut das mit der gleichen Konsequenz, Offenheit und Zeitgemäßheit⁴⁶.

Im Mittelalter wagte es ein Bekenner-Theologe wie Thomas von Aquin, auf die Theologie einen damals aktuellen aristotelischen Wissenschaftsbegriff anzuwenden. Heute scheuen sich die Theologen nicht, historisch-kritisch vorzugehen, neue Versprachlichungen der Gotteswirklichkeit zu erarbeiten und danach zu fragen, wie der Christusglaube unter den Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaft praktisch werden kann. Damit betreibt die christliche Theologie eine Wissenschaft, die für die Orientierung menschlicher Existenz heute relevant ist. Sie betreibt eine Theologie, die mittelbar Praxis bestimmt. Dabei aber versucht sie nicht zu vergessen, daß ihr spezifischer Gegenstand, nämlich Gott, sich nicht unter die Gegenstände der Humanwissenschaften und der sonstigen Wissenschaften „einordnen“ läßt. Der Gottesbegriff kann nicht auf die Ebene eines psychologischen oder soziologischen oder kommunikationswissenschaftlichen Grundbegriffs reduziert werden. Gott steht der wissenschaftlichen Theologie als der transzendente, umfassende, sinngebende und geistesgeschichtlich immer noch uneingeholte Grund der noch ausstehenden Welttotalität gegenüber. Als solcher wird er immer wieder mit Aspekten menschlicher Selbsterfahrung und Weltkenntnis wissenschaftlich-kritisch konfrontiert.

Das aber bedeutet letzten Endes ein ständiges Gespräch der Theologie, als einer Rede vom Gott der Menschen, mit anderen Disziplinen, die für jene Aspekte menschlicher Selbsterfahrung und Weltkenntnis zuständig sind. Anders gesagt: die heutige Theologie legt sich das Gebot der *interdisziplinären* Zusammenarbeit auf. Dabei verwendet sie natürlich nicht eine dogmatische Sprache, vielmehr aber stellt sie sich den Postulaten⁴⁷, die heute für alle Disziplinen unter Berücksichtigung ihres besonderen Gegenstandes gelten.

Das bedeutet aber, daß die Theologie so weit geht, daß sie die Wirklichkeit Gottes selbst an ihren praktischen Folgerungen in Geschichte und Gegenwart des Christentums indirekt prüfen läßt.

⁴⁶ Dazu H. KÜNG, *Christ Sein*, München-Zürich 1974, 96 ff., passim.

⁴⁷ W. PANNENBERG, a. a. O., 329—335, will nach H. SCHOLZ das Satzpostulat, das Kohärenzpostulat und das Kontrollierbarkeitspostulat an die Theologie anwenden.

Was tut sie aber damit? Sie legt ein einzigartiges Bekenntnis ab. Indem die Theologie ihre Aussagen direkt und ihren Gegenstand selbst indirekt kritischer Prüfung aussetzt, verzichtet sie auf jede Immunisierung und Privilegiertheit. Und damit bezeugt sie, daß sie von der Unerschütterlichkeit der Gotteswirklichkeit überzeugt ist. Was ist das, wenn nicht ein Glaubensakt im Vollzug selbst voller Wissenschaftlichkeit? So können diese Überlegungen mit folgenden Sätzen enden: Kein Entweder-Oder zwischen Bekenntnis und Wissenschaft, sondern vielmehr offene, wissenschaftliche Theologie, die auch die Sprache von Nichttheologen versteht und spricht. Eine Theologie, die sich nicht abkapselt, sondern fähig ist, auch angesichts kritischer Disziplinen umfassende und verantwortliche Denkrechenschaft⁴⁸ von der Bedeutung des christlichen Glaubens abzulegen. Auch darin wird ihre Funktion als Bekenntnis offenbar.

Dieser Bekenntnisaspekt in der Theologie wird heute nicht mehr von einzelnen genialen Geistern, wie einst Augustinus und Thomas, zeitgerecht verwirklicht. Vielmehr ergibt er sich aus der konvergierenden Forschung vieler zur Zusammen- und gelegentlich zur Gruppenarbeit bereiten Theologen. Und dazu trägt auch die grundsätzlich bejahte und methodisch durchgeführte Kommunikation der theologischen Disziplinen mit nichttheologischen Wissenschaften bei⁴⁹. Auch mit solchen, die ihr heute nur „Krisis“ bedeuten können. Der Wille zur Nichtisolierung und zu kritischer Offenheit, verbunden mit einer unerschütterlichen Treue zum eigenen Gegenstand, macht zwar aus der Theologie keine weltenthobene „scientia divina“ oder „scientia sui generis“, wohl aber eine Wissenschaft mit deutlich ausgeprägter Eigenart.

⁴⁸ G. EBELING, *Kritischer Rationalismus?* S. 53: Theologie ist eine „umfassende Denkrechenschaft über den Glauben“.

⁴⁹ In diesem Zusammenhang ist der neueste Versuch einer „hermeneutischen Fundamentalthologie“ (vgl. Anm. 6) sehr beachtenswert.

Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591–1635)

Ein Zugang zu seiner Persönlichkeit

Die aus konkretem Anlaß¹ entstandene Studie, die dazu bestimmt war, in der Form eines Festvortrags einem bestimmten Hörerkreis den Zugang zur Gestalt des in Trier gestorbenen und begrabenen Jesuiten Friedrich Spee erleichtern zu helfen, möchte den gleichen Dienst nun einem größeren Leserkreis anbieten. Die Stunde scheint dazu nicht ungünstig. Mit dem erstmaligen Erscheinen eines gemeinsamen katholischen Gesangbuchs für das deutsche Sprachgebiet im Jahre 1975 unter dem Titel „Gotteslob“ sind die Reichtümer deutscher Kirchenliedüberlieferung neu in den Blick getreten: unter den katholischen Dichternamen aus dem 17. Jahrhundert, die in den Herkunftsnachweisen verzeichnet sind, ist kein größerer als der von Friedrich Spee.

Ein zweites kommt hinzu. Wenn jüngste wirkungsgeschichtliche Studien² von einer „Wiederentdeckung des Lyrikers Spee“ in der Romantik sprechen, so scheint sich dieses Phänomen — wenn man die Spee-Publikationen der letzten Jahre verfolgt³ — in unserem Zeitalter der abklingenden zweiten Aufklärung interessanterweise ganz ähnlich zu wiederholen. Dabei ist es für den Liturgiker interessant, daß bei dieser romantischen Wiederentdeckung Spees eine entscheidende Rolle einem Manne zufällt, der in den Fragen des Gottesdienstes der wirkungsmächtigste Vertreter einer gemäßigten Aufklärung gewesen war: Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860)⁴.

¹ Es handelte sich um das mit einer Festakademie in der Promotionsaula des Trierer Priesterseminars begangene zehnjährige Bestehen des nach Friedrich Spee benannten, von Karl Berg geleiteten angesehenen Trierer Chores am 20. November 1974.

² Hier sind vor allem zwei eindringende Studien des Trierer Germanisten GERHARD SCHAUB zu nennen, die im folgenden mit dem Familiennamen des Verf. und dem Erscheinungsjahr angeführt werden: G. SCHAUB, Die Spee-Rezeption Clemens Brentanos: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 13 (1972) 151–179 (zitiert: SCHAUB 1972).

Ders., Friedrich Spee: „ein Dichter mehr als mancher Minnesänger“: in: Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Trier 1973, 323–346 (zitiert: SCHAUB 1973).

³ SCHAUB 1972, 153, A. 10.

⁴ Ein Durchblick durch die Anmerkungen der beiden Anm. 2 zitierten Schaub'schen Artikel gibt hier ein sprechendes Bild.

⁵ Vgl. SCHAUB 1973, 331–335.

Es wird zunächst notwendig sein, in aller Kürze den Rahmen des 44jährigen Lebens nachzuzeichnen, das dem rheinischen Jesuiten vergönnt war⁶. Friedrich Spee (geadelt wurde die Familie erst im 18. Jahrhundert; lediglich zum Unterschied zu anderen Geschlechtern gleichen Namens nannte sich schon der Vater Spee von Langenfeld) ist am 25. Februar 1591 in Kaiserswerth als ältester Sohn eines kurkölnischen Amtmannes und Burgvogts geboren. Das liebenswürdigere Temperament des Rheinfranken ist ihm trotz der Tiefen, durch die er gehen mußte, sein Leben lang eigen geblieben. Der Historiker des Kirchenliedes horcht übrigens beim Namen des Geburtsortes auf. In Kaiserswerth hatte von 1576—1583, also bis acht Jahre vor Friedrichs Geburt, ein Pfarrer gewirkt, der zu den namhaftesten Vorkämpfern des muttersprachlichen Gesangs im katholischen Deutschland des Reformations-Jahrhunderts gehört: Kaspar Ulenberg. Die von ihm verfaßten und vertonten Psalmlieder haben bis heute oder heute wieder in entsprechender Bearbeitung Heimatrecht in den katholischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets behalten⁷. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Pfarrtradition des Heimatortes im Spiel ist, wenn Friedrich Spee so tief davon überzeugt und so intensiv daran mitbeteiligt ist, daß Gott auch in deutscher Sprache gelobt werden müsse. Ja, wir wissen inzwischen mit Sicherheit, daß Spee die Psalmenlieder seines einstigen Heimatpfarrers gekannt und geschätzt hat; er hat einige von ihnen in sein unten zu nennendes „Güldenes Tugendbuch“ aufgenommen⁸. Das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts war für den Knaben mit dem ausgefüllt, was wir heute Gymnasialbildung nennen. Er hat sie an den Jesuiten-Gymnasien Kölns erhalten, und hier ist denn auch, wie so oft, der Keim zum Lebensberuf gelegt worden: Friedrich Spee bat 1610 um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu. Für die zwei Noviziatsjahre schickte man ihn nach Trier. Hier ist er zum erstenmal in zwei entscheidenden Werdejahren seines Lebens der alten Bischofsstadt an der Mosel und ihrer reichen geistlichen Tradition begegnet: im vier Jahre vorher vollendeten

⁶ Zu den Einzelheiten vgl. vor allem EMMY ROSENFELD, Friedrich Spee von Langenfeld. Ein Stimme in der Wüste = Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F. 2, Berlin 1958, 6—79 (= ROSENFELD) und K. KELLER, Friedrich Spee von Langenfeld (1591—1635. Seelsorger, Dichter, Humanist, Kevelaer 1968 (= KELLER).

Einen guten Lebensabriß bietet auch KL. HONSELMANN, Fr. von Spee und die Drucklegung seiner Mahnschrift gegen die Hexenprozesse: Westf. Zschr. 113 (1963) 427—454 (= HONSELMANN).

⁷ Um nur ein Beispiel zu nennen: die Melodie des bekannten Meßeröffnungsliedes „Zu dir, o Gott, erheben wir“ (Gotteslob 462) geht auf den Psalter ULENBERGS zurück.

⁸ Vgl. TH. G. M. VAN OORSCHOT in der unter Anm. 16 nachgewiesenen Ausgabe S. 588, 699.

Noviziatshaus der Jesuiten⁹. Am Abschluß der Noviziatszeit finden wir Spee allerdings nicht mehr in Trier, wo eine der periodisch auftretenden Seuchen ausgebrochen war; die Ordensgelübde hat er in Fulda abgelegt. Es folgten drei Jahre Studium der Philosophie in Würzburg, dann zunächst einmal nach dem Programm der Jesuitenausbildung pädagogisch-katechetische Wirksamkeit an den Jesuitengymnasien in Speyer und Mainz. In Mainz hat Spee dann das Studium der Theologie aufgenommen und ist auch dort während dieser theologischen Studienjahre 31jährig 1622 zum Priester geweiht worden. Nur dreizehn, allerdings bis zum Rand gefüllte Seelsorger- und Professorenjahre waren ihm im Priesteramt vergönnt. Als erstes schickte ihn der Orden an die eben errichtete, aufblühende Hochschule von Paderborn als Professor der Philosophie; aber auch dort erlaubten ihm die Wirren des inzwischen ausgebrochenen 30jährigen Krieges nur zwei Jahre Lehrtätigkeit. Zwischen 1626 und 1629 treffen wir ihn in den Ordensniederlassungen in Speyer, Würzburg und Bamberg und schließlich wieder in Köln. Im Jahre 1629 beauftragte ihn der Orden mit der Rekatholisierung des Amtes Peine im heutigen Niedersachsen.

Von einem schmerzlichen Ereignis dieses Jahres blieb er lebenslang gezeichnet: am zweiten Sonntag nach Ostern entging er auf dem Weg zur Messe im Dorfe Woltrop mit knapper Not dem Mordanschlag eines Wegelagerers. Wenn auch die Schüsse des Mörders ihn nicht trafen, so hatte dieser ihn doch mit einem Schwert und einer Keule vor allem am Kopf schwer verletzt, an dem er nicht weniger als sechs große Wunden davontrug. Trotzdem bestieg er in diesem Zustand die Kanzel, um bald ohnmächtig vor den Augen der erschrockenen Dorfbewohner zusammenzuberechnen, nicht ohne diese gebeten zu haben, sie möchten das „Großer Gott“ anstimmen. Man hat den Anschlag mit der besonderen konfessionellen Spannung in Zusammenhang gebracht, die im Zuge solcher Rekatholisierungs-Unternehmungen aufzutreten pflegte. Das scheint nicht zuzutreffen. Die Quellen berichten, daß der erste, der dem lebensgefährlich Verletzten *magno affectu* mit großer Herzlichkeit zu Hilfe eilte und ihn — neben ihm einherreitend und den Bewußtlosen auf seinem Pferd festhaltend — nach Peine brachte, der lutherische Ex-Prädikant des Ortes war, der Mann also, der seine Kanzel dem Jesuiten hatte räumen müssen. Erst nach einem halben Jahr Pflege war Spee wieder arbeitsfähig, blieb aber für die restlichen Jahre seines Lebens nicht nur durch riesige Kopfnarben, sondern auch durch immer wieder aufbrechende Kopfschmerzen und Schwindelanfälle von diesem blutigen Ereignis gezeichnet.

Der Genesene kehrte zunächst noch einmal in die Paderborner Lehrtätigkeit zurück, aus der er aber 1631 mitten im Semester ziemlich unsanft herauskatalpultiert wurde, diesmal nicht durch Pest oder fremde Söldner, sondern durch

⁹ Das Haus steht noch im Komplex der zum Mutterhaus der Borromäerinnen gehörenden Gebäulichkeiten; vgl. ROSENFELD 19 f.

einflußreiche Leute, denen er mit seinem mutigen, in diesem Jahr anonym erschienenen Buch gegen den Hexenwahn¹⁰ auf die Nerven gefallen war. Zwei Jahre später entschloß man sich, den wegen seines Buches immer stärker umstrittenen Pater, dem man sogar den Austritt aus der Gesellschaft Jesu nahelegen wollte, ins Kriegsgebiet zu versetzen, um ihn den Zugriffen geistlicher und weltlicher Machthaber zu entziehen. Das Kriegsgebiet hieß Trier, der Auftrag: Übernahme der Professur für Moralthologie an der Theologischen Fakultät. Durch die eigenwillige frankreichfreundliche Politik des Trierer Kurfürsten Johann Philipp von Sötern war Trier von den Franzosen besetzt worden, die sich in rigoroser Weise gegen den zu erwartenden Angriff der Kaiserlichen verbarrikadierten. Die Jesuiten galten als Freunde des Kaisers und lebten in entsprechender Spannung zum Kurfürsten. Zum 25. März 1635 — damals in Trier noch Jahresanfang¹¹ — traf sie der Ausweisungsbefehl des Kurfürsten. Er wurde nicht mehr ausgeführt, weil am gleichen Tag und in der darauffolgenden Nacht 1200 Mann Kaiserliche Truppen — auf Schiffen moselabwärts gekommen — durch Handstreich die Stadt nahmen und ein schreckliches Gemetzel anrichteten. In diesen dunklen Stunden der Stadt war der Moralphilosoph Friedrich Spee allgegenwärtig: helfend, Wunden verbindend, tröstend, die Sakramente spendend, einerlei ob er einen jesuitenfreundlichen Kaiserlichen oder einen jesuitenfeindlichen Franzosen vor sich hatte; ja, die Zeitgenossen berichten ausdrücklich von seinem selbstlosen Einsatz für die französischen Gefangenen, für die er Kleider zusammenbettelte und schließlich freien Abzug erwirkte. In diesem Samariterdienst des Frühjahres und Sommers 1635 hat sich der 44jährige die Todeskrankheit geholt: eine pestartige Seuche, die von den Kaiserlichen eingeschleppt, in den Lazaretten ausgebrochen war, in denen er aus- und einging, raffte ihn am 7. August 1634 dahin. „Hoffnungsfroh und glücklich“ habe er — sagt der Nekrolog¹² — sein Leben in die Hand des Schöpfers zurückgegeben, „auß unverdrossener Geist- und leiblicher Verpflegung an bresthaften Soldaten von Gott hinweggenommen^{13a}“. Man wußte, daß man einen außergewöhnlichen Mann begrub, der sich im Dienste Gottes und der Menschen verzehrt hatte^{13a}.

Der Schriftsteller

Dieses Urteil bezog schon damals den Schriftsteller Friedrich Spee mit ein; denn wenn zu seinen Lebzeiten auch nur eine seiner Schriften das Licht der

¹⁰ Zu den Hintergründen vgl. HONSELMANN.

¹¹ Vgl. F. H. GLASSCHRÖDER, Art. Annuntiationsstil: LThK 1 (1957) 580.

¹² Vgl. HONSELMANN 454.

¹³ Diese in den Spee-Biographien häufig anzutreffende formelhafte Angabe über die Todesursache entstammt der Dedikation des Kölner Verlegers FRIESSEM in der Erstausgabe der Trutznachtgall von 1649; vgl. SCHAUB 1973, 346 Anm. 104.

^{13a} Vgl. ROSENFELD 79.

Öffentlichkeit erblickt hatte, so war es doch die wichtigste und mutigste und in ihren Wirkungen weitreichendste: die 1631 anonym in Rintelen in Westfalen erschienene *Cautio Criminalis*¹⁴ mit ihrem mannhaften Eintreten gegen den Hexenwahn, eine Schrift, von der Leibniz gesagt hat, sie sei „das männlichste Buch, das je der Feder eines Kämpfers für Wahrheit und Recht, gegen Lüge und Unrecht entfloßen ist“¹⁵. Nur wenige Eingeweihte wußten, daß der Verstorbene das Manuskript zweier geistlicher Schriften von hohem dichterischem und religiösem Rang hinterlassen hatte, die das Andenken des liebenswürdigen Verfassers weit über das Zeitalter des Hexenwahns hinaus in Erinnerung halten würden: eine mit selbstverfaßten Gedichten durchsetzte Erbauungsschrift mit dem Titel „Güldenes Tugendbuch“¹⁶ und eine Sammlung religiöser Lyrik mit dem Titel „Trutznachtigall“¹⁷, deren letzte vom Autor in Trier angefertigte Reinschrift in der dortigen Stadtbibliothek aufbewahrt wird¹⁸. Beide Werke sind — zunächst ohne den Namen des Verfassers — erst 14 Jahre nach seinem Tod 1649 beim Verleger Friessem in Köln erstmals im Druck erschienen. Einige der in diesen beiden Veröffentlichungen enthaltenen Lieder waren schon beim Erscheinen der Trutznachtigall 1649 nach Ausweis des beigegebenen Index auf dem Weg über das 1638 erschienene Kölner „Jesuitenpsalterlein“ in den Kirchenliederschatz unserer Muttersprache übergegangen und sind nicht mehr aus ihm wegzudenken; die beiden bekanntesten und verbreitetsten Beispiele sind: das

¹⁴ Eine kritische deutsche Übersetzung hat J. F. RITTER 1939 vorgelegt. 1971 kam am Ort des Ersterscheinens, im westfälischen Rintelen, im Verlag C. Bösenell ein Faksimiledruck des lateinischen Urtextes heraus; vgl. SCHAUB 1973, 324 Anm. 7. Zur Wirkungsgeschichte vgl. H. ZWETSLOOT, Friedrich Spee und die Hexenverfolgungen, Trier 1954. Zur Rintelner Hexentrostschrift vgl. KELLER 65—68.

¹⁵ Zitiert bei E. ZENZ, Gestalten des Trierer Landes, Trier 1954, 55.

¹⁶ Von ihm liegt eine vorzügliche kritische Ausgabe aus der Feder des Nijmegener Germanisten und Ordensbruders Spees, THEODOR G. M. VAN OORSCHOT SJ vor, die 1968 in München als dem Erscheinen nach erster, in der Folge zweiter Band einer von EMMY ROSENFELD (Mailand) betreuten dreibändigen, historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Spees erschienen ist. Im gleichen Jahr erschien in Nijmegen die reichhaltigere Doktorarbeit des Editors über das Güldene Tugendbuch: Friedrich Spees Güldenes Tugendbuch. Mit textkritischem Apparat, Anmerkungen und einer literar-historischen Abhandlung, Nijmegen 1968. Wenn in unseren Anm. der Familienname OORSCHOT mit einer Seitenzahl auftaucht, ist immer der Band 2 der Spee-Edition gemeint. Eine Würdigung des Tugendbuchs findet sich bei ROSENFELD 112—147 und KELLER 21—47.

¹⁷ Hier ist bis zum Erscheinen des 1. Bandes der Anm. 16 zitierten Ausgabe vorerst noch (trotz der von der Kritik beanstandeten Mängel) die historisch-kritische Ausgabe von GUSTAVE OTTO ARLT anzuführen, die 1936 in Halle als Band 292—301 der Sammlung Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts erschien (zitiert mit dem Familiennamen ARLT und der Seitenzahl). Würdigungen aus dem Blickwinkel des Germanisten bieten ROSENFELD 197—232 und KELLER 47—65.

¹⁸ Vgl. ROSENFELD 202 f.

Fastenlied „Tu auf, tu auf, o schönes Blut“¹⁹ und das Ölberglied „Bei stiller Nacht zur ersten Wacht“²⁰.

Die Forschung der letzten Jahrzehnte — angeführt von Joseph Gotzen²¹, dessen These zuletzt Michael Härting²² ausgebaut hat — hat Friedrich Spee noch eine Reihe weiterer bekannter Kirchenlieder zugeschrieben, die von 1620 ab plötzlich in Würzburg und Köln in Jesuitengesangbüchern auftauchen, und aus denen man unverwechselbar den für die Zeit ganz ungewohnten Spee'schen Ton heraushört. Das berühmteste aus ihnen ist das beiden Konfessionen gemeinsame großartige Adventslied „O Heiland, reiß die Himmel auf“²³. Man wird mit dem besten lebenden Spee-Kenner Theo G. M. van Oorschot sagen dürfen, daß vor allem die von Härting beigebrachten Belege eine hohe Wahrscheinlichkeit für die These erbracht haben, daß diese hochwertigen anonymen Lieder, die in den 20er und 30er Jahren des 17. Jahrhunderts in die Jesuitengebetbücher einströmen — und zwar immer kurz, nachdem Spee sich am betreffenden Ort aufgehalten hat — auf unseren Dichter zurückgehen²⁴. Daß er anonym bleiben wollte, paßt sehr wohl in sein Charakterbild.

Die Persönlichkeit

Der Zugang zur Persönlichkeit, vor allem aber zur religiösen Dichtung des Mannes, dessen Lebensumriß wir — fragmentarisch genug — gekennzeichnet haben, ist für uns Heutige nicht leicht. Je mehr man eindringt, desto mehr spürt man gleichzeitiges Abgestoßen- und Angezogenwerden. Das mag damit zusammenhängen, daß das hier zutagetretende barocke Lebensgefühl und Frömmigkeitsklima bis in unser Jahrhundert hinein in oft schwächlichen Spätformen nachgewirkt hat und damit unter das Gesetz fällt, daß die Söhne immer anders sein wollten als die Väter — um wieviel mehr, wenn die Söhne auf den Mond zu fahren gelernt haben! An die Stelle barocken Überschwangs ist aufgeklärte Nüchternheit, an die Stelle emphatisch-frommer Übertreibung das ver-

¹⁹ ARLT 73—75.

²⁰ ARLT 225—227

²¹ Vgl. J. GOTZEN, Neues über Friedrich von Spee und das deutsche Kirchenlied: *Musica Sacra* 58 (1928) 356—360.

²² Vgl. M. HÄRTING, Eine neue Quelle Spee'scher Kirchenlieder: *Musica Sacra* 85 (1965) 345—355; ders., Unbekannte Speelieder-Drucke: ebd. 88 (1968) 50—55. Der Stand der Forschung im Jahre 1958 ist gut zusammengefaßt bei ROSENFELD 156—196.

²³ Gotteslob 105; die Bearbeiter haben keine Bedenken gehabt, Friedrich Spee mit der Jahreszahl 1622 als Verfasser des Liedes anzugeben. Im gleichen Sinne ROSENFELD 105, 164 f. und KELLER 99 f.

²⁴ Ich stütze mich hier auf einen Vortrag, den P. THEODOR G. M. VAN OORSCHOT am 26. August 1974 in der Trierer Volkshochschule gehalten und von dem er mir freundlicherweise eine Niederschrift zur Verfügung gestellt hat. Der Titel des Vortrags lautete: Friedrich Spee. Was ein Jesuit mit seiner Dichtung erstrebte.

haltene „understatement“, an Stelle des Enthusiasmus die Schlichtheit getreten. Was sollen wir da noch mit geistlicher Schäferpoesie, mit Braut- und Wundenmystik, vor allem wenn sie sich so überschwenglich und so realistisch aussprechen wie bei Spee! Um nur ein Beispiel zu nennen: die Rede vom „süßen Jesus“, die sich bei Spee an allen Enden findet, ist für uns zum Inbegriff religiöser Unerträglichkeit geworden; selbst die stereotype katechetische Rede vom „lieben Heiland“ will uns nicht mehr recht über die Lippen.

Schon die erste Aufklärung hat Spee gegenüber ähnliche Vorbehalte gehabt. Leibniz, dem das Güldene Tugendbuch als „ein wahrhaft göttliches Buch“ erschien, das er in den Händen aller Christen sehen möchte²⁵ — er hat selbst die Einleitung ins Französische übersetzt — kann mit Spees Versen nicht das Geringste anfangen. Er schreibt: „So sind auch die Teutsche Verse sehr schlecht und zu Zeiten fast lächerlich, wiewohl sich der gute Mann eingebildet, er habe wunderschöne Verse gemacht. Allein bei den Papisten wissen sie fast noch nicht, was gute teutsche Verse seyn²⁶.“ Es waren bezeichnenderweise erst die Romantiker, die den Dichter Spee wiederentdeckten, allen voran Klemens Brentano²⁷.

Ich möchte versuchene, kurz drei Zugänge aufzuzeigen, auf denen auch ein heutiger Mensch trotz anfänglicher, manchmal fast abstoßender Fremdheit die Anziehungskraft dieses frühbarocken Jesuiten erfahren kann.

Friedrich Spee gehört zu den großen religiösen Dichtern unserer Sprache

Leibniz war ihm zu nahe, um ihn anerkennen zu können. Die Erkenntnis vom dichterischen Rang Spees hat sich inzwischen auch bei den Literaturhistorikern durchgesetzt, ja, man hat den Eindruck, daß sie sich in den letzten Jahren im Zuge der allenthalben festzustellenden Absatzbewegung von einer allzu dezidierten, fortschrittsoptimistischen Aufklärungsmentalität gefestigt hat. Theo van Oorschot hat im Nachwort seiner Ausgabe des Güldenen Tugendbuchs den poetischen Rang der frühbarocken Prosa Spees mit Worten charakterisiert, die auch auf seine Poesie zutreffen: „Sie vereinigt Kraft und Süße, innige Musikalität und festlichen Überschwang in vollkommen durchgebildeter Rede²⁸.“ Man muß sich etwa drei (ziemlich wahllos herausgegriffene) Strophen aus dem Gedicht „Lob Gottes auß beschreibung der frölichen Sommerzeit“ in der Trutznachtigall vor Augen halten, um das nachempfinden zu können.

²⁵ Vgl. OORSCHOT 721; ROSENFELD 112.

²⁶ OORSCHOT 722.

²⁷ BRENTANOS Rolle in der Spee-Rezeption hat GERHARD SCHAUB vorbildlich geklärt; vgl. SCHAUB 1972. BRENTANO hat 1816 die Trutznachtigall herausgegeben; seit 1907 besitzen wir von dieser Brentano'schen Ausgabe aus der Feder von ALFONS WEINRICH einen kritischen Text: „ein noch immer brauchbares Arbeitsbuch sowohl der Spee- wie auch der Brentano-Philologie“: SCHAUB 1972, 167, Anm. 65.

²⁸ OORSCHOT 715.

III „O reines Jahr! O schöner Tag!
 O spiegel-klare zeiten!
 Zur sommer-lust nach winter-klag
 Der Frühling vns wird leiten.
 Im lufft ich hör die music schon,
 Wie sichs mit ernst bereite,
 Daß uns empfang mit süßem thon
 vnd lieblich hin begleite.
 O Gott ich sing von hertzen mein:
 Gelobet muß der Schöpffer sein.

VII Jetz öffnet sich der Erdenschoß
 Die brünnlein frölich springen;
 Jetz laub und graß sich geben blos,
 Die pflantzlein anher dringen.
 Wer wird die kräuter mannigfalt
 in zahl und ziffer zwingen,
 Welch vns der sommer mit gewalt
 Ans liecht wird stündlich bringen?
 O Gott ich sing von hertzen mein:
 Gelobet muß der Schöpffer sein.

XXI Drumb loebt ihn ihr menschenkind
 Bey nun so schönen zeiten:
 All trawrigkeit nur schütt in wind,
 Spant auff die beste seyten:
 Auff Harpff vnd Lauten taster frey,
 Schneid an die süsse Geigen.
 Mit reiner stim vnd orgel schrey
 Thut ihm all ehr erzeigen.
 O Gott ich sing von hertzen mein:
 Gelobet muß der Schöpffer sein²⁹.

Die letzte Strophe ist ein Beispiel für die immer wieder spürbare Nähe des Dichters zur Musik, vor allem auch zur Instrumentalmusik, die eine eigene Erforschung verdiente.

Friedrich Spee ist ein Mann gewesen, dem nichts Menschliches fremd war, sicher und vor allem nicht die Angst

Gute Kenner italienischer Volksmentalität sagen, und ich selber habe es oft genug bestätigt gefunden, man solle einmal darauf achten, wie einfache

²⁹ ARLT 118. 120. 125 f.; XX ist die Schlußstrophe.

Italiener von Papst Johannes reden. Man könne sicher sein, daß im ersten oder zweiten Satz nach der Nennung des Namens das Eigenschaftswort *umano* vorkomme: dieser Papst sei so menschlich gewesen. Vielleicht müssen Zeitalter, die so unerhört Menschenmaß überschreiten oder so grausam Menschenmaß zerbrechen wie das unsere sich neu ausstrecken nach der Menschlichkeit. Von hierher findet ein Mensch der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Zugang zu dem menschlichen Menschen, der Friedrich Spee nach den zeitgenössischen Berichten gewesen sein muß, und als der er aus seinen Schriften zu uns redet. Spee ist sicher ein ernsthafter Theologe³⁰ gewesen, das spürt man in seinen Schriften oft genug, aber er weiß mit gewinnender Menschlichkeit seine Einsichten nicht nur aus dem Vorlesungs-Latein in sein geliebtes Deutsch, sondern in die Mundsprache des kleinen Mannes aus dem Volke zu übersetzen³¹, ja, in die Sprache des Kindes. Nicht zu Unrecht hat man vermutet, daß hinter der Naivität mancher Partien der Trutznachtigall katechetische Intentionen stehen, die ja im Orden Spees nicht überraschen würden.

Hier wäre ein Wort zu dem wahrhaft menschlichen Verhältnis zu sagen, das dieser in dürrtiger Zeit von Ort zu Ort hetzende Ordensmann mit den tausend pastoralen Sorgen im Kopf zur Natur hat, zu Sonne und Mond, dem „Hirten der Sterne“ — ein von ihm in die deutsche Literatur eingeführtes Bild³² — zu Felsen und Klüften, zu Blumen und Tieren. Menschlich ist vor allem die liebevoll mit-schwingende Kenntnis des Menschenherzens, das Einfühlen in seine Höhen und Tiefen. Vor allem weiß der Beichtvater, der immer wieder unschuldig als Hexen verurteilten Frauen in namenloser Todesangst beigestanden hat, und von dem die Zeitgenossen erzählen, er sei angesichts dieses Übermaßes an mitgetragener

³⁰ Auf dem Weg über seinen Schüler und Ordensmitbruder HERMANN BUSENBAUM, dessen *Medulla Theologiae Moralis* seit 1650 in Hunderten von Auflagen erschien, ist der Trierer Moralprofessor zu einem der bedeutendsten Anreger katholischer Moraltheologie geworden; vgl. OORSCHOT 720 f.; ROSENFELD 67—82.

³¹ Ein Schulbeispiel ist das Kapitel III 21 aus dem Güldenem Tugendbuch = „Eine außerlesen schöne und lustige weiß, wie eine andechtige seel Gott loben könne tag und nacht, und mit den Engelen ohn einige unterlaß singen Heylig, Heylig, Heylig“ (OORSCHOT 435—443); ein Muster einer volksdidaktisch richtigen Hinführung zu den Hochformen des Gebets. Nicht umsonst ist gerade dieses Kapitel schon vor 1666 und dann wieder 1675 und 1726 unter dem Titel „Immerwehrendes Lob Gottes“ getrennt erschienen; vgl. OORSCHOT 578; ROSENFELD 142 f.

Die als Kap. 29 im 3. Buch des Tugendbuchs enthaltene, von ROSENFELD 143 f. nur kurz charakterisierte Anleitung Spees „wie man dem ampt der meß andächtig beywohnen könne“ (OORSCHOT 483—498) hat MARLENE FEILEN, Trier 1976 in einer Staatsexamensarbeit behandelt; ein Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Liturgischen Instituts, Trier.

³² Vgl. SCHAUB 1972, 175.

Todesnot als junger Mensch schneeweiß geworden³³, um die Abgründe der Angst. Hier ist er uns auf einmal ganz besonders nahe, uns Zeitgenossen ähnlicher namenloser Angst. Zwischen den Scheiterhaufen des 16. und den Gasöfen unseres Jahrhunderts ist kein großer Unterschied: aus beiden sind die Todes-schreie Unschuldiger zum Himmel gestiegen. Selbst Heinrich Böll hat seinen rheinischen Landsmann Spee gepriesen, weil er weder billigen Trost noch Trostlosigkeit kenne, aber voller Untröstlichkeit sei: nach Böll das untrügliche Signum des Künstlers³⁴.

Es ist kein Zufall, daß das wohl größte Gedicht, das Spee uns hinterlassen und das wie kein anderes das Herz des christlichen Volkes gefunden hat, dem Mysterium gewidmet ist, in dem Gottes Sohn in die Tiefen menschlicher Angst herabgestiegen ist, dem Ölbergsleiden Christi. Dort heißt es:

- I Bey stiller nacht zur ersten wacht
 Ein stimm sich gund zu klagen.
 Ich nam in acht, waß die doch sagt;
 That hin mit augen schlagen.
- III Es wahr der liebe Gottes-Sohn;
 Sein haupt er hat in armen.
 Viel weiß vnd bleicher dan der Mon:
 Eim stein es möcht erbarmen.
- IV Ach Vatter, liebster Vatter mein,
 Und muß den Kelch ich trincken?
 Und mags dan ja nit anders sein?
 Mein Seel nit laß versinken.
- XII Viel Ruthen Geissel Scorpion
 In meinen ohren sausen:
 Auch kombt mir vor ein dörnen Cron;
 O Gott wem wolt nit grausen!
- XIV Der schöne Mon will vndergoßn,
 Für leyd nit mehr mag scheinen.
 Die sternen lan ihr glitzen stahn,
 Mit mir sie wollen weinen.

³³ Wir kennen den Gewährsmann für diesen kleinen, aber bezeichnenden Zug aus der Biographie Spees. Der Würzburger Fürstbischof JOHANN PHILIPP VON SCHÖNBORN hat ihn an seinen Schützling LEIBNIZ weitergegeben, der ihn uns überliefert hat; vgl. OORSCHOT 722.

³⁴ H. BÖLL, Aufsätze, Kritiken, Reden. Köln 1967, 244 f.; zitiert SCHAUB 1973, 324 Anm. 4a.

XV Kein vogel-sang noch freuden-klang
Man höret in den Lufften;
Die wilden thier trauern auch mit mir
In steinen und in klufften³⁵.

Solche tonlose Trauer, für die alles fahl und grau wird, vermag nur ein Mensch auszusagen, der selber durch Abgründe der Angst gegangen und in Abgründe der Angst geschaut hat. Ich meine, es ist der gleiche Ton, oder besser die gleiche Tonlosigkeit, die Nelly Sachs unserem Jahrhundert 1947 hörbar gemacht hat, als sie den Chor der Geretteten singen ließ:

Wir Geretteten . . .

Immer noch essen an uns die Würmer der Angst.

Unser Gestirn ist vergraben im Staub . . .

Wir drücken eure Hand,

Wir erkennen euer Auge —

Aber zusammen hält uns nur der Abschied,

Der Abschied im Staub

Hält uns mit euch zusammen³⁶.

Denselben Ton schlägt Soeur Blanche in Bernanos' Dialog der Karmelitinnen an, eine andere Stimme unseres Jahrhunderts, als ihr Bruder sie darauf anspricht, daß sie ein so schreckhaftes Kind gewesen sei und ihm einmal gestanden habe: „Ich sterbe jeden Abend vor Angst, und jeder Morgen ist für mich Auferstehung.“ Sie antwortet: „Das kommt daher, Herr Bruder, daß es nie einen anderen Morgen gegeben hat als den Ostermorgen. Aber jede Nacht, in die man eintritt, ist die Nacht von Gethsemani, die Nacht der heiligen Todesangst des Erlösers³⁷.“

So hätte Spee auch gesagt: es gibt eine Zuflucht für alle, auch die schrecklichste Menschenangst: die Todesangst, die der Erlöser auf sich genommen und durchschritten hat.

Ein dritter und letzter, wahrscheinlich der entscheidende Zugang zur Persönlichkeit Spees von heute aus ergibt sich, wenn wir nach dem Verhältnis dieses großen Frommen zum christlichen Tun fragen.

³⁵ ARLT 225, 227; vgl. ROSENFELD 235.

³⁶ Das Buch der NELLY SACHS, hrsg. von BENGT HOLMQVIST, Frankfurt 1968, 80 f.

³⁷ G. BERNANOS, *Dialogue des Carmélites*, Paris (o. J.) 23: Le Chevalier (zu seiner Schwester BLANCHE): „Vous me disiez, quand vous étiez petite: Je meurs chaque soir, pour resusciter chaque matin.“ BLANCHE: „C'est qu'il n'y a jamais eu qu'un seul matin, Monsieur le Chevalier, celui de Pâques. Mais chaque nuit, où l'on entre, est celle de la Très Sainte Agonie.“

Friedrich Spee ist ein Mann gewesen, der die Welt verändern wollte und verändert hat

Das ist vielleicht das Erstaunlichste an diesem scheinbar so verspielten Poeten, dem Vater der geistlichen Schäferpoesie, der uns auf den ersten Blick vorkommt wie der Inbegriff eines introvertierten Frommen, daß über seinem vielen verzückten Nach-Oben-Schauen der Blick nach links und nach rechts, die Horizontale, wie wir heute gern sagen, keinen Augenblick zu kurz kommt. Vielleicht gewinnt das uns Heutige am meisten für ihn, daß dieser wie ein Romantiker der Frömmigkeit wirkende Mann ein solcher Realist der Nächstenliebe ist. Mitten unter den für uns oft schwer erträglichen, frommen Anmutungen des Tugendbuches steht ein erstaunliches Kapitel mit dem Titel: „Schönes Register etlicher unterschiedlichen guten werck, in deren ubung sich die fromme seelen zu ergetzen haben“³⁸. „Nicht weniger als 144 Vorsätze“³⁹ werden aufgeführt, aus denen mit einem Mal hervorleuchtet, wie sehr all diese Frömmigkeit auf ganz nüchterne, ganz konkrete Weltveränderung im eigenen Lebenskreis ausgerichtet ist. Nur einige Beispiele seien angeführt:

- Wie, wan ich zukünftigen Feirtag einmahl umb die Statt innerhalb der mauren spatzieren ginge, ob ich villeicht allda arme oder krancke fünde, denen ich trost oder hilf leisten köndte?
- Es wäre wohl nit böß, wan ich heut oder den nächsten Feirtag einen korb voll weißbrots kaufte, zum Spital gieng und jeglichem kranken etwas brächte.
- Wie, wan ich heut einem oder mehreren studenten für dieses Jahr seine bücher oder papier bezahlte? Was könnte es mir schaden?
- Ich will erstes tags in meiner Pfarrkirchen zum Catechismus bilder und Rosenkränzt kaufen, sie dem Pfarrherrn geben, daß ers under die kinder auftheile und sie damit auffmuntere die christliche lehr gern anzunehmen.
- O Gott, dencke ich auch an die arme gefangene? Wie lange habe ich in den kercker nichts geschickt, von essen oder trincken oder kohlen, holtz etc.
- Laß heut ein gutes essen fleisch oder fisch kauffen und schicke es der armen frawen.

³⁸ OORSCHOT 499—511.

³⁹ Am Anfang (OORSCHOT 499) steht ein „täfflein“, eine Tabelle mit den bunt durcheinander gewürfelten Nummern 1—144. „Mit etwan einer feder oder messerlein“ soll der Leser „mit abgewendtem angesicht“ sich im Losverfahren eine Nummer und damit das betr. Liebeswerk wählen. Wie menschlich Spee auch hier bleibt, zeigt der Schlußsatz seiner Anweisung zu Benützung der Tabelle: „Da solches (= das durch das Los ermittelte Liebeswerk) villeicht ihme nicht bequem were, neme er das nechst folgende, so ihme am bequemsten zu sein scheint“ (ebd.). Vgl. ROSENFELD 144 f. und bei KELLER das Kapitel mit der Überschrift „Originale und sozialreformerische Ideen im Gildenen Tugendbuch“: KELLER 32—47.

Das authentischste Zeugnis für den Weltveränderungswillen Friedrich Spees ist aber sein Leben. Er ist schleunigst von allen Höhen der Beschauung und aus allen Tiefen der Versenkung zurückgekehrt, wo er Menschen sah, die Hilfe brauchten, aber auch wo er menschenzerstörerische Zustände antraf. Er hat sie im Fall der Hexenprozesse rücksichtslos gegeißelt, und er hat dabei keine geistliche und weltliche Obrigkeit geschont. Dieser von zartester, affektiver Frömmigkeit geprägte Mann hat allen Ernstes die Welt verändern wollen, zweihundert Jahre, ehe ein anderer, der im gleichen Gebäudekomplex in Trier, in dem Friedrich Spee zuletzt gewirkt und unter dem er seine letzte Ruhe gefunden hat, seine Gymnasialbildung erhalten sollte, dieses Stichwort in die Welt hinausgerufen hat — und er hat sie verändert. Gewiß hat Spees mannhafte Streitschrift den Hexenspuk nicht einfachhin auszulöschen vermocht, aber man wird sagen dürfen, daß sie entscheidend zum langsamen Verschwinden dieses Schandflecks der Menschheitsgeschichte beigetragen hat.

Man hat gesagt, die Größe eines Mannes könne man im Rückblick auf sein Leben daran ermessen, ob es ihm gelungen ist, bei aller gesunden Männlichkeit die weibliche Komponente des Menschenwesens⁴⁰, aber auch das „Kind im Manne“ zu seinem Recht kommen zu lassen. Man wird sagen dürfen, daß beides Friedrich Spee in hohem Maße gelungen ist. Er hat „das männlichste Buch geschrieben, das je der Feder eines Kämpfers für Wahrheit und Recht, gegen Lüge und Unrecht erflossen ist“⁴¹ und zugleich religiöse Texte von höchster affektiver Zartheit geschaffen, aus denen einen zuletzt immer die Augen eines Menschen anschauen, der sich mitten in aller Bitternis, durch die er hindurch mußte, das bewahrt hat, was das Neue Testament meint, wenn es sagt, wir sollten wieder wie Kinder werden⁴².

⁴⁰ Vgl. etwa KARL STERN, Die Flucht vor dem Weibe. Zur Pathologie des Zeitgeistes, Salzburg 1968.

⁴¹ Vgl. o. Anm. 15.

⁴² Das Kindliche an Spee haben schon die Romantiker immer wieder voller Bewunderung herausgestellt, nicht zuletzt Eichendorff; vgl. SCHAUB 1973, 345 f.

Eine unglaubliche Moralpredigt

Nicht ganz unpolemische Anmerkungen eines Betroffenen*

Der Münsteraner Kirchenrechtler H. Herrmann hat sich mit einer Schrift „Zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland“ hervorgetan, die weniger aus sich selbst als auf Grund der mit ihr zusammenhängenden Folgen eine nachhaltigere Beachtung in der Öffentlichkeit gefunden hat. Wer sich der Mühe unterzieht, dem Verfasser auf 160 Seiten zu folgen, ist am Ende betroffen, allerdings weniger über die geschilderte Lage von Kirche und Staat, als vielmehr über Sprache, Methode und Anspruch des Autors selbst. Die folgenden Anmerkungen beschränken sich im großen und ganzen darauf, neben einer allgemeinen Charakterisierung einige Wesenszüge der kanonistischen Implikationen herauszustellen, die der in dem Buch dargelegten Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland zugrunde liegen.

I. Allgemeine Charakterisierung

Dem *literarischen Genus* nach handelt es sich nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung, sondern um eine politische Kampfschrift, die sich an ein breites Publikum wendet. Aus diesem Grunde kann man nicht nach wissenschaftlichen Beweisgängen suchen, sondern sieht sich mit Behauptungen, Meinungsäußerungen und Bekenntnissen konfrontiert, deren Berechtigung erst nachzuweisen oder zu widerlegen wäre. Dies im einzelnen zu tun, kann nicht Aufgabe dieser Anmerkungen sein; andernfalls müßten diese umfangreicher ausfallen als das Buch selber. Da es sich um eine kirchenpolitische Kampfschrift handelt, sind ihre Thesen einseitig. Die damit stets verbundene Anhäufung von Unterstellungen muß im folgenden außer Betracht bleiben, weil dies ins Uferlose führen müßte.

Dennoch soll ein Wort *über den Stil* des Buches vorausgeschickt werden. Einem antikirchlich eingestellten und mittelmäßig orientierten Ideologen, nicht aber einem Wissenschaftler, geschweige denn einem Priester, würde man eine derartige Schmähschrift zutrauen. Dieser Eindruck entsteht nicht etwa deswegen, weil alle vorgebrachten Thesen einfachhin diskussionsunwürdig wären — weder die *Ecclesia semper reformanda* noch ihr rechtlich gestaltetes Verhältnis zur konkreten Welt sind je in absoluter Form —, vielmehr ist es der Stil des Kampfes, der hier

* Zu dem Buch von H. HERRMANN, Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1974.

angesagt wird, welcher für einen Priester ziemlich beispiellos dasteht. Der Leser fragt sich unwillkürlich, ob er je ein Buch über kirchliche Fragen gelesen hat, dessen Verfasser mit seinen Gegnern nur annähernd so unbegründet hochmütig umgesprungen wäre. Die Gegner sind überall zu suchen, auf seiten des kirchlichen Amtes, der theologischen und staatskirchenrechtlichen Wissenschaft, der Politik. Trotz seiner gelegentlichen Selbstbekenntnisse (118) tritt der Verfasser mit einem moralischen Anspruch auf, der den Leser für den Verfasser erschrecken läßt. Das Buch steckt — wie schon der Titel andeutet — voller moralischer Verdikte, obwohl der Verfasser diese dem „Stil der vorkonziliaren Theologie“ (73) zurechnet.

Da es um den moralischen Anspruch geht, sei hier ein konkreter Punkt herausgegriffen, der im übrigen in das staatskirchenrechtliche Problemfeld gehört. Einer der Kernpunkte, an denen der Verfasser Anstoß nimmt, ist die rechtliche und wirtschaftliche Absicherung, die der Kirche aus dem deutschen staatskirchenrechtlichen System hierzulande zuteil wird. Demgegenüber empfiehlt er der Kirche ein dynamisch zu verstehendes „Gesamt an Entäußerung“ (86). Es gibt auf dieser Seite Sätze, die nachdenkenswert wären. Wegen der sonstigen aggressiven Moralpredigt aber wird beim Leser an dieser Stelle natürlich das besondere Interesse daran geweckt, welche Ratschläge der Verfasser denn zu jener Institution beizutragen hat, in der er selbst lebt und wirkt: dem staatlichen theologischen Fachbereich an einer staatlichen Universität (126—132). Diese theologischen Fakultäten sollen als solche nach den Vorstellungen des Verfassers keineswegs in den Sog der Entäußerung geraten und mithin eigenen, vom Staat und seiner Finanzierung unabhängigen Unternehmungen weichen, was konsequent wäre (obwohl das niemand wünschen sollte). Sie sollen lediglich von dem unangebrachten kirchlichen Einfluß etwa in der Gestalt des bischöflichen „Nihil obstat“ oder der Möglichkeit zu rechtswirksamer Beanstandung befreit werden. Studien-, Promotions- und Habilitationsordnungen sollen einer grundsätzlichen Neuordnung in ihrer wissenschaftlich-theologischen Bindung an die Kirche unterzogen werden, denn sie sind „mit so vielen Mitteln der Absicherung von Rechtgläubigkeit angereichert“ (131). Hierzu gehört auch, daß die Handlangerdienste des Staates eingestellt werden sollen, wenn „Priester, welche von nichts anderem als von ihrem (vom Staat im übrigen zu schützenden) Grundrecht auf Ehe und Familie Gebrauch machen wollen und die dafür (!), in einer geradezu pervers anmutenden Mischung von Glauben und Sexualneurose, mit Entzug ihrer Existenz, die sie sich als Wissenschaftler aufgebaut haben und nicht etwa als Zölibatäre, bedroht zu werden pflegen“ (130). Eine solche Argumentation macht jedenfalls den moralischen Anspruch des ganzen Buches zunichte. Wer der Kirche in der Welt ein „kenotisches Syndrom“ (86) anempfiehlt, sich selbst aber gleichzeitig eine in jeder Weise weltlich abgesicherte Plattform verschafft, legt damit nicht nur den inneren Widerspruch und die Unbedachtheit seiner Argumentation offen, sondern wird in seinem moralischen Anspruch unglaublich.

Der Klappentext des Verlages kündigt an, das Buch sei „in einer ebenso brillanten wie bestürzenden *Sprache*“ geschrieben. Die letztere Charakterisierung stimmt gewiß. Allerdings erwächst beim Leser die Bestürzung vor allem aus der schier unglaublich anmutenden Anhäufung von Schimpf und Schimpflichkeiten. So gerät die Sprache schwülstig und ermüdet den Leser schnell. Es darf angenommen werden, daß sich das Buch aus diesem Grunde einen Teil seiner Wirkung selbst genommen hat.

II. Anmerkungen zu einigen Einzelfragen

Das Buch beschränkt sich nicht darauf, das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik unter seiner besonderen Sicht darzustellen. Die dem Verfasser so anstößige rechtliche Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat ist vielmehr zum Teil mitbedingt durch sein Kirchenbild. Dieser Zusammenhang wird beispielsweise deutlich in seiner Kritik des derzeitigen Kirchensteuersystems, an dessen Stelle der Verfasser eine von ihm so genannte „Mandatssteuer“ treten lassen möchte (138—147). Die Mandatssteuer unterscheidet sich von dem herrschenden System äußerlich lediglich dadurch, daß der Steuerpflichtige selbst durch revidierbare rechtswirksame Erklärung darüber entscheiden kann, ob er die Steuer der Kirche, dem Staat oder einem sozialen Sonderfonds zur Verfügung stellen will. Über ein solches System könnte sich reden lassen, doch muß man es bei dem Verfasser im Zusammenhang mit seiner Vorstellung von der nur *partiellen Identifikation* eines Kirchengliedes mit seiner Kirche sehen. Damit will er erreichen, daß ein Kirchenglied, welches sich den materiellen Konsequenzen „(um die es ja nicht selten geht)“ (146) seiner Kirchengliedschaft entziehen will, nicht auf den formellen Kirchenaustritt angewiesen ist (146). Der Partialidentifikation (39) steht nicht etwa der Begriff der Totalidentifikation, sondern vielmehr eine sogenannte „Totalabsorption“ von seiten der „Altkirche“ gegenüber (34), die der Verfasser in mittelalterlichen Farben ausmalt. Nun läßt sich das Phänomen der Partialidentifikation als Faktum nicht bestreiten, doch ist die Frage, inwieweit auf diese Weise kirchliche Existenz verwirklicht werden kann beziehungsweise inwieweit die Kirche eine Partialidentifikation von ihrem Wesen her selbst legitimieren kann. Wie ernst nimmt etwa die Kirche sich selbst und ihre eigenen Aufgaben inmitten einer vom Wohlstand geprägten Gesellschaft, wenn sie es als Gemeinschaft ganz in das Belieben ihrer Glieder stellt, die materiellen Folgelasten mitzutragen oder nicht? Dabei braucht man nicht zu verkennen, daß die Kirche im Grunde überall da nach diesem System verfährt, wo sie ihre wirtschaftlichen Bedürfnisse allein aus freiwilligen Spendenaufkommen ordnet. Ob indessen das deutsche Kirchensteuersystem nicht gerechter und obendrein geeigneter ist, die Kirche mitsamt ihren Amtsträgern von einem überwiegenden Einfluß der Vermögenden relativ unabhängig zu machen, wäre doch wohl einer Überlegung wert gewesen.

Wichtiger aber ist es, daß die Partialidentifikation sich im Sinne des Verfassers bis in den Glauben der Kirche hinein erstreckt. Niemand wird ernstlich bezweifeln wollen, daß es auch in dem Glaubensbereich das Faktum einer nur partiellen Identifikation einzelner Kirchenglieder stets gegeben hat; aber nicht jedes Faktum ist durch sein bloßes Dasein schon legitim. In ihrem Wesenskern ist kirchliche Existenz unteilbar, und die Pastoral hat sich seit eh und je darum bemüht, kirchliche Existenz zu möglichst voller Entfaltung zu bringen.

Nimmt man das Buch als ganzes und betrachtet es auf diesem Hintergrund, so sieht man, wie der Verfasser für sich von der Partialidentifikation in einer Weise Gebrauch macht, die so kirchlich nicht legitimiert werden kann. So scheint dem Verfasser das *kirchliche Lehramt* gar nicht zu liegen (vgl. 9, 41, 83, 118, 126 ff.), doch bleibt er in diesem Bereich noch ziemlich nebulös, wenn man einmal von den oben geschilderten postulierten Konsequenzen für die Universitätstheologie absieht, der er abschließend das bezeichnende Ziel setzt, „eine gesellschaftskritisch befreiende Instanz zu werden, um Verhältnisse zu schaffen, welche Glauben und Liebe erst ermöglichen, statt sie zu kasernieren“ (159). Theologie ist hier nicht mehr eine Funktion der Kirche, sondern der Gesellschaft. Man muß sich fragen, was für eine Gesellschaft das wohl sein könnte, die sich die Theologie als eigene Aufgabe unabhängig von der Kirche zutrauen wollte. Im übrigen ist es dem Verfasser entgangen, daß staatlich geförderte Universitätstheologie nur dort gerechtfertigt ist, wo Staat und Kirche angesichts der Tatsache miteinander kooperieren, daß es dieselben Menschen sind, die als Glieder der Kirche und als Staatsbürger in der Gesellschaft Leistungen erbringen und für ihren Teil die Gesellschaft mitprägen. Wer die Kooperation bekämpft, muß sich auch gegen die staatlichen Theologischen Fakultäten wenden!

Deutlicher wird der Verfasser in seiner partiellen Identifikation, wenn er von der Frage nach der *Apostolizität* des bischöflichen Amtes halb wahr sagt, man dürfe sie „nicht so simpel historisierend wie bisher zugunsten einzelner Bischöfe (und deren daraus resultierenden Ansprüchen)“ beantworten, sondern müsse sie „von dem prinzipiell apostolischen Charakter der Gesamtkirche und ihres Glaubens her“ sehen (108).

Damit ist der Verfasser ganz nah an das Zentralanliegen seines Denkens oder wenigstens Schreibens über die Kirche gekommen. Dies läßt sich mit dem Schlagwort „*Demokratisierung*“ (vgl. z. B. 28 f., 64, 68 f., 100, 110) kennzeichnen. Dieses ist ihm freilich bitter ernst. Die vorenthaltene Demokratisierung durch ein Pochen auf eine „unverfügbare Satzung“ ist ihm „im innersten ein Raub am Gottesvolk und seinen charismatisch verbürgten Freiheiten“, ein Vergehen also, „das am allerwenigsten noch durch die neueren formalen Demokratismen in der Altkirche (wie etwa mit Hilfe des nachkonziliaren ‚Rätesystems‘ oder gar nach Art des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, um ein besonders absurdes Beispiel zu nennen) beschönigt werden dürfe“ (71). Der

formale Hinweis auf die „ernstzunehmenden Exegeten“ (70) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Demokratisierungsvorstellungen des Verfassers nicht an theologischen Leitbildern, sondern an staatlichen Modellen orientiert sind. Dies zeigt sich daran, daß er den gerade auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten Grundgedanken der doppelten Repräsentation des auf heiliger Weihe beruhenden geistlichen Amtes auseinanderreißt und den „antifeudalistischen Gedanken“ empfiehlt, „selbst Bischöfe seien weniger die Repräsentanten Gottes (und entsprechend schon durch Farbe und Insignien gekennzeichnet) als vielmehr diejenigen des Volkes Gottes“ (108). Abgesehen davon, daß man hier nicht in den Sohm'schen Fehler zurückfallen und statt von den Repräsentanten des menschengewordenen Gottessohnes undifferenziert von Repräsentanten Gottes sprechen sollte, so bedeutet dieses Auseinanderreißen — auch wenn es formal durch ein „weniger“ eingeschränkt wird — den entscheidenden ekklesiologischen Irrtum. Dies bewirkt die Unmöglichkeit theologischen Denkens über die Kirchenverfassung und schafft eine reine Orientierung an bestimmten staatlichen Modellen mit allen ihren Folgen. Aus diesem Grunde schließt sich der Verfasser F. J. Schierse an und erklärt, auch der Satz, *alle Gewalt gehe vom Volke aus*, müsse nicht schon von vornherein als anarchistische und atheistische Kampfpapare verdächtigt werden (108). Ob dies anarchistisch oder atheistisch zu deuten ist, spielt indessen keine Rolle, wohl aber, daß dies zu dem katholisch-kirchlichen Selbstverständnis in krassem Widerspruch steht, und zwar auch im Sinne des Selbstverständnisses, wie es seinen jüngsten großen Ausdruck in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden hat. Konsequente weitere Folge dieses irrigen Denkansatzes des Buches ist es, wenn der Verfasser der Kirche statt der einzig möglichen Gewaltenunterscheidung eine Gewaltenenteilung im Sinne Montesquieu's aufreden will (29, 70).

Infolgedessen ist es kein Wunder, daß der Verfasser die Kirche ständig als prinzipiell undemokratisch oder gar *antidemokratisch* attackiert (z. B. 29, 55, 63, 66, 92, 111, 130, 150) und behauptet, die Kirche beraube ihre Glieder oder bestimmte Gruppen ihrer im weltlichen Recht garantierten Grund- und Menschenrechte (57, 70, 76, 89, 130 f.). Eine besondere Nuance trägt der Verfasser allerdings dadurch bei, daß er gelegentlich indirekt dazu ermuntert, die Kirche zukünftig nicht mehr nach ihrem eigenen Selbstverständnis zu akzeptieren und innerkirchliche Verhältnisse nicht einfach hinzunehmen, sondern deren Gestaltung nach staatlich-demokratischem Selbstverständnis zu verlangen (vgl. 31, 33, 111, 119, 129 f., 155). Unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt muß man dies als eine besondere Blüte der persönlichen Partialidentifikation des Verfassers mit seiner Kirche ansehen.

Abschließend sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Verfasser das Kirchenrecht gerne als „*Notordnung*“ charakterisiert (z. B. 63, 67, 79, 93). Es handelt sich dabei um einen Begriff, der in der protestantischen Kirchenrechtslehre eine Rolle spielt und dort gelegentlich dazu dient, die gemäß reformato-

rischer Theologie gegebene Schwierigkeit im Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer beziehungsweise geistlicher (Wesens-) und empirischer (Rechts-) Kirche notdürftig zu überbrücken. Emil Brunner hat dies „das ungelöste Problem des Protestantismus“ genannt und hinzugefügt: „Nie hat Klarheit darüber bestanden, wie sich die Kirche im Glaubenssinn, die Gemeinde Jesu Christi, zu der oder den Institutionen verhalte, die Kirche heißen“ (Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart 1951, S. 7). Es darf hier allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß beispielsweise der reformierte Kirchenrechtler Erik Wolf ebenso den Begriff der Notordnung wie dessen gegensätzliche Voraussetzungen strikt ablehnt (Ordnung der Kirche, Frankfurt 1961, 500 f.). Dem Verfasser der vorliegenden Kampfschrift dient der Begriff „Notordnung“ vorerst eher dazu, die Relativierung der kirchlichen Rechtsordnung als ganzer voranzutreiben. Daß es hierbei nicht nur um irgendwelche kirchenrechtlichen Randnormen oder um für die konkrete kirchliche Existenz zwar folgenschwere, aber doch variable Normsysteme (etwa Kirchensteuerrecht), sondern vielmehr um die kirchliche Rechtsordnung als solche geht, zeigen des Verfassers gestörtes Verhältnis zum Lehramt und die anderen oben genannten Überlegungen zur Kirchenverfassung. Eine Relativierung dieser Art widerspricht katholischem Glaubensverständnis. Denn auf der einen Seite läßt sich die konkrete Kirche nicht von einer „Wesenskirche“ trennen, wie *Lumen gentium* Art. 8 Abs. 1 deutlich ins Gedächtnis gerufen hat, so daß die Bezeichnung des Kirchenrechtes als „Notordnung“ in die Irre führt. Auf der anderen Seite ist zu beachten, daß der Kernbestand des kanonischen Rechtes, der in der Rechtsgestalt von Wort und Sakrament wurzelt (Mörsdorf) und traditionell als „*ius divinum*“ charakterisiert worden ist, zum Glaubensbestand der Kirche selbst gehört und als solcher denselben Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die auf die Entwicklung des Glaubensverständnisses selbst beziehungsweise die Dogmenentwicklung insgesamt Anwendung finden. Eine beliebige Relativierung dagegen ist schlechthin ausgeschlossen. Auch deshalb ist der Begriff der „Notordnung“ strikt abzulehnen.

III. Schlußbemerkung

Die vorliegende Schrift will nach ihrer ganzen Anlage nicht als wissenschaftlicher Beitrag für eine Reform des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland verstanden werden. Sie kann aber auch nicht als ein ernster Anstoß für eine theologische Durchdringung und Weiterentwicklung angesehen werden, da sie gemäß ihrem literarischen Genus auf ein zureichendes theologisches Argumentieren verzichtet. Ebenso wird der Kirche nicht auf glaubwürdige Weise ins Gewissen geredet. Hier wird nur — in jeder Weise maßlos — von anderen gefordert: eine unglaubliche Moralpredigt! Das macht am Ende den Leser in der Tat zutiefst betroffen.

„Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6, 63)

I. Der Kontext

Das antonyme Begriffspaar „Fleisch — Geist“ und der antithetische Parallelismus der beiden Sätze schließt den Vers so stark zu einer Einheit zusammen, daß gut denkbar erscheint, der Satz sei ursprünglich als selbständige, allgemeine Sentenz im Umlauf gewesen¹, die je nach dem verschiedenen situationellen Kontext, in dem sie gebraucht wurde, sehr verschiedene Bedeutungen annehmen konnte.

Darum ist für den Fall, daß der Verfasser des Johannesevangeliums den Satz als Tradition übernommen hat, eine ursprüngliche Bedeutung nicht auszumachen. Aber auch in seinem jetzigen johanneischen Kontext gibt der Vers nur schwer seine genaue Bedeutung her.

Joh 6, 60 nehmen auch einige der Jünger Jesu Anstoß an dem sich in der vorhergehenden Brotrede artikulierenden Anspruch Jesu. Jesus erkennt ihre Gedanken (6, 61) und wendet sich mit einer doppelten Frage² an sie (6, 61—62). τοῦτο meint dem Zusammenhang nach die gesamte vorhergehende Brotrede. In ihr kam die Zumutung zu Wort, im irdischen und gekreuzigten Jesus von Nazareth, dem Sohn Josephs und Marias, den vom Himmel herabgekommenen Offenbarer zu bekennen. Der Anstoß der Jünger richtet sich auf die Worte Jesu, in denen sich diese Zumutung aussprach. Es ist ein Anstoß an dem, was sie gehört (ἀκούσαντες 6, 60) haben. Die zweite Frage setzt den Anstoß über das Gehörte voraus und steigert durch den Hinweis auf etwas zu Sehendes (θεωρήτε). Das οὖν läßt den Anstoß der Jünger an dem Gehörten als gegebene Tatsache erkennen; sie läßt einen Schluß auf das zukünftige Verhalten der Jünger zu, wenn sie nicht nur hören, sondern auch sehen werden. Man kann darum paraphrasieren: „An dem, was ihr gehört habt, nehmt ihr schon Anstoß? Was werdet ihr dann erst tun, wenn ihr sehen werdet?“ Die Frage will den

¹ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (MeyerK 2), Göttingen ¹⁹⁵⁹, 341, Anm. 9: „Der Satz klingt wie ein Zitat.“ Vgl. Mk 14, 38; Mt 26, 41.

² Die zweite Frage ist unvollständig. Es handelt sich um uneigentliche Aposiopese in der Form der Weglassung des Nachsatzes zum hypothetischen Nebensatz. S. BLASS-DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁹⁶¹, § 482.

Anstoß weder verstärken noch mildern³, sondern den Jüngern (und dem Leser!) andeuten⁴, daß es über das Anstößige der *Rede* hinaus zu einem noch anstoß-erregenderen *Geschehen* kommen wird. Worin dieses bestehen wird, sagt das Objekt des zukünftigen Sehens der Jünger. Sie werden den „Menschensohn“ sehen, „der wieder hinaufsteigt, wo er vorher war“. Inwiefern aber ist das ein solches Geschehen, daß sein Ansichtigwerden einen noch größeren Anstoß bereiten wird als das Hören der Brotrede? Hier ist die johanneische Doppeldeutigkeit der Formulierung zu beachten. Losgelöst vom Zusammenhang wäre mit der Wendung „den Menschensohn sehen, der wieder hinaufsteigt, wo er vorher war“ das Objekt des *glaubenden Sehens* der Augenzeugen gemeint, das „hinter der irdischen Erscheinung das sich offenbarende Geheimnis“⁵ sieht. Die irdische Erscheinung aber, deren sich offenbarendes Geheimnis der wieder hinaufsteigende Menschensohn ist, ist Jesu Tod am Kreuz. Daß Joh 6, 62 aber für den Augenblick des Sehens einen noch größeren Anstoß als für den Augenblick des Hörens verheißt, zeigt, daß „Sehen“ hier nicht im Sinne des gläubigen Sehens gebraucht wird, sondern das bloße Ansichtigwerden eines äußeren Ereignisses meint. Daß dennoch als Objekt dieses Sehens nicht die irdische Erscheinung (Jesu Tod am Kreuz), sondern das darin verborgene Geheimnis (der Wiederaufstieg des Menschensohns) genannt wird, ist paradoxe Redeweise und proklamiert den ärgerniserregenden Anspruch, daß im Kreuzestod Jesu sich der Wiederaufstieg des Menschensohnes vollzieht. Der noch größere Anstoß wird sich mithin beim Ansichtigwerden des Gekreuzigten entzünden, der den Anspruch erhebt, in Kreuz und Tod als der Menschensohn wieder dorthin hinaufzusteigen, woher er kommt. Die zwei Fragen werden so zu einer indirekten Entscheidungsfrage: „Der Hörer des Wortes Jesu soll sich klarmachen, was es gilt; nimmt er jetzt schon Anstoß am Worte Jesu, so wird er erst recht Anstoß nehmen am Kreuz“⁶.

Wie hat man nun in diesem Zusammenhang den folgenden V 63: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ zu verstehen?

³ R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium II (HThKNT 4, 2), Freiburg 1971, 104 f. bezeichnet das Problem, „ob die Frage den Anstoß verstärken oder mildern soll“ als „eine schlecht gestellte Alternative“. Vgl. allerdings ebd.: „Sofern Jesus Glauben wecken will, ... soll die Frage eine Verständnishilfe geben, und das ist ihr eigentlicher Zweck. Sofern sie aber auf Unglauben stößt, kann sie tatsächlich zu noch größerem Anstoß führen.“

⁴ Vgl. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 341, der die Frage zu Recht als „eine weder erstaunte, noch vorwurfsvolle, sondern einfach konstatierende Frage“ versteht.

⁵ F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise, Freiburg 1965, 23.

⁶ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 341.

II. „Fleisch und Geist“ — irdische Existenzweise Jesu und himmlische Existenzweise des Erhöhten

R. Schnackenburg erwägt drei verschiedene Auffassungen, „je nachdem man den Satz auf die Person Jesu, seine Worte oder auf die Verstehensmöglichkeit des Menschen bezieht“⁷. Er selber entscheidet sich für die *christologische Deutung* des Satzes: „Der aufsteigende Menschensohn wird mächtig, den lebendigen Geist zu verleihen, die verheißene Gabe des Lebens und auch die eucharistischen Gaben zu spenden. In seiner irdischen Seinsweise (der *σάρξ*) kann er das nicht erfüllen, wovon er vorher gesprochen hat“⁸. Träfe Schnackenburgs Interpretation des Satzes zu, käme der Satz in beträchtliche Nähe zu einem christologischen *Sarx-Pneumaschema* zu stehen, wie es sich in dem alten Röm 1, 3—4 zugrundeliegenden Bekenntnis, in dem traditionellen Hymnus 1 Tim 3, 16 und in dem traditionellen Satz 1 Petr 3, 18 ausspricht, in deren Zweistufenchristologie zwei Existenzstufen Christi zu unterscheiden sind, eine sarkisch-irdische und eine darauffolgende pneumatisch-himmlische, die durch das polar nicht antithetisch zu verstehende Antonymenpaar *σάρξ-πνεῦμα* voneinander unterschieden aber auch aufeinander bezogen werden. Im Hintergrund des christologisch gebrauchten Antonymenpaares *σάρξ-πνεῦμα* steht, wie E. Schweizer nachgewiesen hat, der zunächst gut alttestamentlich zu verstehende „Gegensatz zwischen dem Fleisch als dem Schwachen, Begrenzten, Vergänglichen und Jahwe“⁹, der sich im frühjüdischen Denken radikalisiert und „in der Denkkategorie des Raumes vorgestellt“¹⁰ wird, da sich unter hellenistischem Einfluß „ein Denken an(bahnt), das die Welt des Menschen durch die Körperlichkeit, diejenige Gottes durch die Unkörperlichkeit bestimmt sieht“¹¹. In den Dienst der Erhöhungschristologie genommen ließ sich mit Hilfe des Antonymenpaares die irdische Existenzweise Jesu als eine seiner Erhöhungsexistenz vorgängige Stufe von dieser unterscheiden. Stünde Joh 6, 63 in der Nähe dieser Vorstellungen, wäre der einzige Unterschied zu der Christologie dieser Traditionsstücke darin zu sehen, daß bei Johannes zusätzlich Aussagen hinsichtlich der *soteriologischen* Bedeutung und Wirksamkeit der beiden Existenzweisen Jesu gemacht würden. In seiner sarkischen Existenz nützt er nichts, in seiner darauffolgenden — so muß man Schnackenburgs Begründung der christologischen Interpretation: „Am nächsten liegt es, ihn (den Vers) nach der Nennung des Menschensohnes in V 62 auf Jesus selbst anzuwenden: Der aufsteigende Men-

⁷ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* II, 105.

⁸ Ders., ebd.

⁹ E. SCHWEIZER, Röm 1, 3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, in: *Neotestamentica*, Zürich 1963, 181.

¹⁰ Ders., a. a. O., 185.

¹¹ Ders., a. a. O., 186.

schensohn wird mächtig, den lebenspendenden Geist zu verleihen...¹², verstehen — pneumatischen Existenz spendet er Leben.

Indessen gibt es gewichtige Gründe, sich dieser Interpretation nicht anzuschließen. Schnackenburg verweist selbst auf das gegen seine These sprechende schwerwiegende Bedenken, „daß Jesus kaum von seinem Fleisch sagen könnte, es nütze nichts¹³“. Abschwächend wendet er dagegen ein, das Hauptgewicht des Satzes liege auf der Pneumaaussage, und die Sarxaussage sei nur relativ dazu als die Pneumaaussage profilierend aufzufassen¹⁴. Doch sind damit die Bedenken kaum zerstreut. Vor allem aber stellt sich der folgende Halbvers 63b: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe (λελάληχα!), (also während der irdischen Existenz!) sind Geist und sind Leben“ der Interpretation Schnackenburgs in den Weg¹⁵. Schnackenburg sieht das selbst: „Zur Verwirrung trägt der folgende Satz (V 63b) bei, der von den Worten Jesu sagt, sie seien Geist und Leben. Liest man diesen Satz als unmittelbare Fortsetzung von V 63a, so ergibt sich für die christologische Erklärung scheinbar der Widerspruch, daß nicht erst der aufsteigende Menschensohn den lebensschaffenden Geist entbindet, sondern schon der irdische Jesus durch seine Worte Geist und Leben schenkt¹⁶.“ Schnackenburg versucht den Schwierigkeiten dadurch zu entgehen, daß er den Zusammenhang zwischen Vers 63a und Vers 63b lockert: „Am besten wird man annehmen, Jesus halte nach Vers 63a kurz inne¹⁷.“ Doch spricht gegen eine solche Abtrennung des Verses 63b von 63a die Beobachtung, daß in 63b mit den Stichworten πνεῦμα und ζωή deutlich Bezug auf πνεῦμα und ζωοποιον von 63a genommen wird.

III. „Fleisch und Geist“ — Der Doppelcharakter der Worte Jesu

R. Bultmann versucht die Schwierigkeiten zu lösen, indem er Vers 63a und 63b sehr eng miteinander verbindet und Sarx und Pneuma (V 63a) von den ῥήματα Jesu versteht: „σὰς sind Jesu ῥήματα, sofern sie als der Anspruch eines Menschen, der ‚sich Gott gleich macht‘ (5,18) dem Hörer begegnen. Dieser

¹² R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium II, 105: „Der beherrschende Gesichtspunkt ist hier, wodurch der Menschensohn fähig wird, das Leben weiterzugeben, und das geschieht durch den Geist, den er als der Verherrlichte besitzt und verwaltet.“

¹³ Ders., ebd.

¹⁴ Ders., ebd.

¹⁵ Im Zusammenhang ist damit die Brotrede gemeint, die der Evangelist Jesus während seiner sarkischen Existenz halten läßt. Sind die in ihr geäußerten Worte Jesu schon Geist und Leben, kann nicht erst der Christus in seiner pneumatischen Existenzweise lebenverleihend sein.

¹⁶ R. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium II, 106 f.

¹⁷ Ders., a. a. O., 107.

überwindet den Anstoß aber nicht dadurch, daß er in den Worten einen ‚geistigen‘ Gehalt, ewige Wahrheiten, zeitlose Ideen findet, sondern dadurch, daß er glaubt, daß ihm im Anspruch dieses Menschen Gott begegne. Daß Jesu Worte ‚Geist und Leben‘ sind, ist eine Verheißung, nicht eine einleuchtende Wahrheit¹⁸.“ Bultmanns Interpretation des Satzes ist eine *partiell christologische*. Sarx und Pneuma sind nicht verschiedene, aufeinanderfolgende Existenzweisen Jesu, sondern charakterisieren die Worte Jesu, insofern sie den Anstoß des Hörers hervorrufen oder aber seinen Glauben begründen; d. h. der Hörer der Worte Jesu gehört zur Bestimmung von Sarx und Pneuma hinzu. Nimmt er Anstoß an den Worten Jesu, so sind sie Sarx für ihn, das nichts nützt, glaubt er ihnen, so sind sie lebenspendendes Pneuma. Gegenüber Schnackenburgs Interpretation hat Bultmanns Lösung für sich, daß die Verbindung von Vers 63a und 63b nicht aufgelöst wird. Allerdings bleibt als Problem, daß Vers 61 f. nicht nur vom Anstoß an den Worten Jesu spricht, sondern von einem möglichen größeren angesichts des Kreuzes Jesu, Bultmann jedoch Vers 63a nur auf die Anstößigkeit der Worte Jesu bezieht.

IV. „Fleisch und Geist“ — Unglaube und Glaube des Menschen

Eine rein *anthropologische* Deutung des Verses wird von G. Bornkamm vortragen¹⁹. Das antithetische Begriffspaar Sarx-Pneuma sei im allgemeinen Sinn von „menschliches Fleisch“ und „göttlicher Geist“ zu verstehen²⁰. Zur Begründung verweist Bornkamm auf Joh 3, 6. Dort begegnet das Begriffspaar in anthropologischer Bedeutung. Nach der Erklärung von Bornkamm hat man Sarx und Pneuma auf die Verstehensfähigkeit des Menschen zu beziehen. Insofern der Mensch Anstoß nimmt an dem, was Jesus in der Brotrede sagte, und Anstoß nimmt an seiner Erhöhung am Kreuz, erweist er sich als Sarx, d. h. befangen in seiner irdisch-fleischlichen Natur; insofern er beiden im Glauben begegnet, erweist er, daß er Pneuma ist, d. h. ein von oben Geborener (Joh 3, 3). Bornkamm's Lösung hat gegenüber der Lösung Bultmanns den Vorteil, daß sie Vers 63a sowohl auf den Anstoß, den Jesu Rede auslöste wie auf den Anstoß, den seine Erhöhung bereiten wird, bezieht. Doch macht auch seine Auffassung wie die Lösung Schnackenburgs die Annahme einer Zäsur zwischen Vers 63a und Vers 63b notwendig: „Unmerklich ist Jesu Rede 6, 63c schon in das Zeugnis der Gemeinde übergegangen, wenn auch Jesus selbst noch der Redende ist. Denn schwerlich hat das *λελαληκα* den Sinn eines bloßen Rückverweises auf die soeben gehaltene Rede vom Himmelsbrot. Es sind Jesu Worte im Gan-

¹⁸ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 342.

¹⁹ G. BORNKAMM, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, in: Geschichte und Glaube I, Ges. Aufs. II, München 1968, 60–67.

²⁰ Ders., a. a. O., 64.

zen, auf die hier zurückgeblickt wird. Aufgenommen vom Geist, der sie erinnernd bezeugt, sind sie Geist und Leben²¹.“ Daß Vers 62b (nach Bornkamms Einteilung 62c) über die vom Evangelium vorausgesetzte Situation hinaus grundsätzlichen Sinn hat, ist ohne Zweifel richtig. Doch muß primär die Bedeutung des Verses beachtet werden, den er im unmittelbaren Kontext hat. Da aber ist er zunächst Rückverweis auf die soeben gehaltene Rede und muß im Zusammenhang der Verse 61, 62 und 63a verstanden werden. Wahr ist man diesen Zusammenhang, so ist zu beachten, daß nach Vers 63b die *Worte Jesu* Pneuma und Leben sind und nicht der *Mensch*, der sie als Glaubender versteht. Entsprechendes muß dann aber auch für die *Sarx* gelten.

V. „Fleisch und Geist“ — Der Doppelcharakter der Worte und der Person des irdischen Jesus

Der Versuch, das Problem des Verses 63a zu lösen, hat davon auszugehen, daß unter Beachtung des Zusammenhangs *Sarx* und *Pneuma*, wie Vers 63b zeigt, mindestens partiell christologisch verstanden werden müssen. E. Schweizer verweist auf Joh 8, 15 als Verständnishilfe²². Dort wirft Jesus den „Juden“ vor, sie urteilten *κατὰ τὴν σάρκα*. Ihr Urteil betrifft Jesus. Sie wissen nicht, woher er kommt und wohin er geht. Der Zusammenhang wie die Verwendung des bestimmten Artikels machen deutlich, daß mit *κατὰ τὴν σάρκα* nicht gemeint sein kann, daß die Juden als solche, die ihrem Wesen nach fleischlich-irdisch sind, zu einem falschen Urteil über Jesus kommen (vgl. 2 Kor 5, 16). *Sarx* meint hier vielmehr die *Sarx* Jesu. Das falsche Urteil der Juden entsteht angesichts der ihnen sichtbaren *Sarx* Jesu. Sie meinen zu wissen, woher der vor ihnen stehende Jesus als Sohn Josephs und Marias kommt, doch ist ihr Urteil über ihn Irrtum, weil sie seine *Sarx*, in diesem Falle genauer: seine von ihnen gewußte Herkunft, nicht in Hinblick auf das sich in ihr bergende und offenbarende Geheimnis seiner eigentlichen Herkunft und seines eigentlichen Zieles durchschauen. Versteht man in Anlehnung an Joh 8, 15 die *Sarx* von Joh 6, 63a ebenfalls als die *Sarx* Jesu im Sinn seines äußeren Erscheinungsbildes, nicht allerdings wie Schnackenburg im Sinn einer ersten christologischen Stufe, läßt sich auch die Schwierigkeit lösen, daß „Jesus kaum von seinem Fleisch sagen könnte, es nütze nichts“²³.

Man muß nur den Lösungsversuch Bultmanns erweitern. Nicht nur Jesu *ῥήματα* sind lebenspendendes *Pneuma* beziehungsweise für die Nichtglau-

²¹ Ders., a. a. O., 66.

²² E. SCHWEIZER, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, in: *Neotestamentica*, Zürich 1963, 390.

²³ R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* II, 105.

benden (V 64) zu nichts nützende Sarx, sondern all das, was an Jesus hörbar und sichtbar ist, kann Sarx oder Pneuma sein, je nachdem, ob die Hörenden und Sehenden nur Jesu „irdische Erscheinung“ hören und sehen, oder ob sie darin das sich bergende und offenbarende Geheimnis hörend oder sehend gewahren.

Auch Jesu Kreuzigung — das Hinaufsteigen des Menschensohnes dorthin, wo er vorher war — bleibt für den Ungläubigen nichts-nützende Sarx und bereitet ihm einen noch größeren Anstoß als die als Sarx gehörten Worte Jesu. Nur der Glaubende sieht das Geschehen so, daß es für ihn lebenschaffendes Pneuma ist.

Sarx und Pneuma bezeichnen die Wirklichkeit Jesu als Wirklichkeit für den Glaubenden beziehungsweise für den Nichtglaubenden. Der Ungläubige hört die Worte Jesu und sieht sein irdisches Erscheinungsbild als Sarx, die nichts nützt. Der Glaubende jedoch hört die Worte Jesu und sieht ihn so, daß die Worte Jesu wie sein Hinaufsteigen am Kreuz sich für ihn als den gläubig Hörenden und Sehenden als lebenschaffendes Pneuma auswirken können.

SCHÜRMANN, Heinz: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 155 S. Kart. 19,80 DM.

Der vorliegende Sammelband enthält, außer Einführung („Das Kreuzesthema neu thematisch“, S. 7—15) und Ausblick („Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?“, S. 121—155), drei bedeutsame exegetische Untersuchungen des Erfurter Neutestamentlers Heinz Schürmann, die in den Jahren 1970—1974 bereits an anderer Stelle erschienen sind: „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?“ (S. 16—65; erstmals veröffentlicht Freiburg i. Br. 1973 in der Festschrift für Josef Schmid); „Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl“ (S. 66—96; verfaßt für die ungedruckte Festschrift Gerhard Dellling 1970, erstmals veröffentlicht Leipzig 1970); „Das Gesetz des Christus Gal 6, 2“ (S. 97—120; erstmals veröffentlicht Freiburg i. Br. 1974 in der Festschrift für Rudolf Schnackenburg).

Die Abhandlung „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?“ setzt mit methodenkritischen Erwägungen ein, die sowohl gegen die einseitige Kerygma-Theologie Bultmanns und seiner Schüler als auch gegen einen oberflächlichen, unchristologischen Jesuanismus Stellung beziehen. Angesichts der u. a. von Bultmann und Käsemann vertretenen Skepsis gegen die überlieferten Worte Jesu von seinem Tode („kritisches Aussonderungsprinzip“) tastet Schürmann sich in den „kleinen Schritten“ (S. 26) von acht Fragen voran: Konnte Jesus ernstlich mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Todes rechnen? Läßt sich eine Bereitschaft Jesu für ein mögliches Todesgeschick wahrscheinlich machen? Hat die erkannte Todesgefahr Jesu Verhalten bestimmt? Konnte Jesus das auf ihn zukommende Todesgeschick mit seiner Sendung zusammendenken? Hat Jesus seinen vorausgesehenen Tod heilseffektiv verstanden? Hat Jesus von seinem bevorstehenden Tod und dessen Heilsbedeutung öffentlich gesprochen? Hat Jesus von seinem bevorstehenden Tod und dessen Heilsbedeutung im engeren Jüngerkreis gesprochen? Hat Jesus beim letzten Abendmahl auf die Heilsbedeutung seines Todes hingewiesen? Bei aller quellen- und methodenbedingten Vorsicht kommt Schürmann zu dem Schluß, auf seine Fragen (mit Ausnahme der Frage VI) seien bejahende Antworten wahrscheinlich: „Jesus stand ‚im Todesvollzug‘ nicht erst am Karfreitag; schon früher — spätestens bei der Tempelreinigung — lernte Jesus seinen Tod ‚sterbend vollziehen‘, und spätestens im Abendmahlssaal vermochte er ihn auch andeutend auszusprechen und in wirksamer Gebärdensprache bedeutsam zuzusprechen“ (S. 63). Schürmanns Interesse richtet sich also auf die Kontinuität zwischen irdischem Jesus und nachösterlicher Christologie; auf das vorösterliche „pro vobis“ will Schürmann nicht verzichten, wie denn Jesu „Proexistenz“, sein Leben und Sterben für andere, zu den wichtigsten Erkenntnissen und Inhalten der Theologie Schürmanns gehört.

„Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl“, vor dem zuerst besprochenen Aufsatz entstanden und in den wesentlichen Thesen bereits in dessen Schlußteil eingegangen, fragt nach der „Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten“ (S. 66). Von den „ipsissima facta“ Jesu bei seinem letzten Mahl schließt Schürmann zurück auf den Sinn der Abendmahlshandlung und auf die „ipsissima verba“ Jesu (S. 67). Ausgehend von 1 Kor 11, 17—26, erkennt der Verfasser im Vorgang der paulinischen Herrenmahlfeier den palästinensischen Ursprung der Brot- und Weindarreichung; aus zwei gegenüber jüdischem Brauch festzustellenden Besonderheiten — der Einzahl des Bechers und der Begleitung durch deutende Worte — erschließt Schürmann eine prophetische Zeichenhandlung des historischen Jesus; sie hat die Gestalt einer schenkenden Darbietung. „Jesu Verheißung des eschatologischen Heils kulminiert hier im Angesicht des Todes — und mittels seines Todes — in emphatischer Weise; sie kommt in den zeichenhaften Darbietungen dieser Abschiedsstunde auf ihren Höhepunkt. Das in seinem Tode für die Sünder hereinbrechende Heil — das ist letztlich ‚die Sache Jesu‘, die sich im letzten Abendmahl zeichenhaft aussprach, die im urchristlichen Herrenmahl nachösterlich in neuer Weise thematisch wurde und die auch in unseren kirchlichen Abendmahlsfeiern weiterlebt“ (S. 96).

Da die ersten beiden Aufsätze thematisch eng zusammengehören, seien die wenigen kritischen Anfragen des Rezensenten gleich hier angefügt. Gerade nachdem Schürmann — m. E. zu Recht — erkannt hat, wie fragwürdig Käsemanns „kritisches Aussonderungsprinzip“ ist (S. 23), hätte er auf diese Arbeitshypothese (S. 26) gleich zu Anfang entschlossen verzichten sollen. Die rigorose Abweisung der Paschamahlp parallelen (S. 77, Anm. 31) erscheint mir vorschnell, und die Gleichsetzung Rotwein-Blut wird durch eine Fülle altjüdischer Parallelen belegt, denen aus dem Neuen Testament etwa Apk 14, 19 f. anzureihen wäre (gegen S. 81 mit Anm. 43). Schließlich darf über der Freude an der wiederentdeckten Kontinuität nicht ganz vergessen werden, wie tief der Graben zwischen Karfreitag und Ostern doch gewesen ist.

„Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus“ bildet den Inhalt des dritten Beitrags, „Das Gesetz des Christus (Gal 6, 2)“. Der staurologischen Gesamtthematik des Bandes fügt sich diese Untersuchung zur neutestamentlichen Ethik insofern ein, als „Nach- und Mitvollzug der liebenden Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes in Menschwerdung und Tod“ das Proprium christlicher Ethik ausmacht (S. 119 f.). Schürmann gibt zunächst einen Überblick über das Verhältnis paulinischer Paränese zu Leben und Worten Jesu; Anklänge an Herrenworte finden sich fast stets im Zusammenhang des Liebesgebots (S. 102). Nichts anderes als Jesu Verhalten und Wort meint Paulus mit dem „Gesetz des Christus“ (S. 106 ff.). Die inhaltliche Forderung dieses Gesetzes ist diejenige der Liebe (S. 108 f.); „der Terminus ‚das Gesetz des Christus‘ unterstreicht aber auch den formalen Forderungscharakter, die absolute Verbindlichkeit, die von Christi Wort und Verhalten ausgeht“ (S. 109). „Wie es eine ‚Mitte des Evangeliums‘ gibt, so auch eine ‚Mitte der sittlichen Weisungen‘: eben ‚das Gesetz des Christus‘“ (S. 120).

Auf Bitten des Verlags hat Schürmann den Band beschlossen mit einer theologischen Meditation, die in kürzerer Form 1972 in „Diakonia/Der Seelsorger“ erschienen ist. Hier entfaltet er im Gespräch mit der systematischen Theologie seine Christologie der Proexistenz; vom Neuen Testament schlägt er die Brücke zu einer neuen Spiritualität für den Christen der Gegenwart — und vielleicht auch der Zukunft.

O. Böcher, Mainz

KÄSEMANN, Ernst: An die Römer. (HNT 8a) 3. überarb. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1974. XV, 411 S. Hln. 39,— DM.

Eine neue Arbeit E. Käsemanns (Ks.) — sei es auch nur ein kleiner Artikel! — verspricht immer ein Ereignis zu werden und nun erst ein Kommentar zum Römerbrief aus seiner Hand! Schon die Tatsache, daß das Werk binnen Jahresfrist bereits in dritter überarbeiteter Auflage erscheint, dürfte wohl für einen HNT-Band einmalig sein. Es ist ja auch der erste größere vollständige wissenschaftliche Kommentar zum Römerbrief im deutschen Sprachgebiet seit ungefähr 20 Jahren. Der enge Raum einer Rezension erlaubt es nur, auf einige wenige historische und theologische Grundlinien der Auslegung einzugehen. Da Ks. auf die Einleitungsfragen und die Theologie des Briefes im ganzen nie zusammenfassend eingeht, sondern nur hier und da in die fortlaufende Textexegese entsprechende Bemerkungen einstreut, ist es nützlich, die Grundlinien der Theologie des Urchristentums und des Paulus, wie Ks. sie in „Exegetische Versuche und Besinnungen“ und „Paulinische Perspektiven“ entworfen hat, dabei im Auge zu behalten.

1. Ks. Römerbriefkommentar versteht sich bewußt als theologische Exegese. Dies freilich nicht im platten Sinn einer unmittelbaren und ausschließlichen Orientierung an den Erfordernissen systematischer Theologie und pastoraler Praxis, sondern im Sinne einer im ständigen, von der historisch-kritischen Methode geleiteten Dialog mit dem Text erarbeiteten und überall gegenwärtigen theologischen Position.

2. Diese theologische Position stellt sich bewußt in die Tradition reformatorisch-protestantischer Exegese und rückt so entschlossen die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt des Briefes. Das Schwergewicht der Auslegung liegt dementsprechend auch auf Röm 1—4. Die Identifizierung geht hier so weit, daß selbst uralte-protestantische polemische Klischees nicht gescheut werden, z. B. etwa S. 68 die Verwendung der Formel „ex opere operato“ als Kennzeichnung eines magischen Sakramentenverständnisses, die, wäre man nur einmal bereit die entsprechenden Texte des Tridentinums, DS 1608 in Verbindung mit DS 1604, zur Kenntnis zu nehmen, so eigentlich nicht mehr gebraucht werden dürfte. Auf dem Hintergrund dieser bewußten und betonten Einordnung in eine bestimmte Tradition theologischen Denkens entsteht so eine scharf profilierte, polemisch zugespitzte Auslegung, deren harte Ecken und Kanten man aber gerne in Kauf nimmt, weil bei Ks. bei aller Lust an Polemik und anschlagenden und apodiktischen Formulierungen doch immer deutlich bleibt, daß es ihm eigentlich nie um die Person des Gegners als solche geht, sondern daß hier ein Mann mit der Wahrheit ringt wie Jakob mit dem Engel, und daß Polemik hier nicht das Mäkeln in den Krümeln stochernder rhetorischer Profilierungssucht bedeutet, sondern der theologischen Wahrheitsfindung dient.
3. Ks. sieht die paulinische Rechtfertigungslehre vor dem Hintergrund seiner in den Aufsätzen der bekannten Kontroverse zwischen ihm selbst einerseits und Fuchs, Ebeling und Bultmann andererseits über die Apokalyptik als „Mutter“ der christlichen Theologie entwickelten Thesen über die treibenden Motive der Entwicklung urchristlicher Theologie im allgemeinen und der paulinischen im besonderen. Dadurch erhält paulinische Rechtfertigungslehre, wie sie Ks. in der Auslegung von Röm 1—4 entwickelt, ungemein viel Relief und dramatische Spannung, so daß man, wenn man, wie der Rez., die Rechtfertigungslehre als eine eher trockene, ziemlich unverständliche und existentiell kaum assimilierbare theologische Materie zu betrachten gewohnt ist, hier eine echte theologische Entdeckung machen kann. Für Ks. jedenfalls schießen in der Rechtfertigungslehre quasi alle Motive paulinischer Theologie — Kosmologie, Christologie und Anthropologie — zum Entwurf einer „Neuen Schöpfung“ zusammen. Ks. versteht es hier in geradezu genialer Konzentration und Synthese die kosmisch-universale Dimension der paulinischen Rechtfertigungslehre mit ihrer auf den konkreten einzelnen gerichteten anthropologischen Zuspitzung zu verbinden, so daß weder der utopische Gehalt noch die konkrete Verbindlichkeit der Rechtfertigungslehre Schaden leiden.
4. Die Geschlossenheit und Dichte dieses theologischen und historischen Entwurfs fordert allerdings auch ihren Preis:
 - a) Kann eigentlich die von Ks. sorgfältig notierte und gerade in Röm 1—4 ja auch mit den Händen zu greifende Berührung der paulinischen Theologie mit den Formen und Inhalten der kynisch-stoischen Diatribe theologisch derart folgenlos bleiben, daß demgegenüber die von Ks. ganz einseitig als zentraler historischer und theologischer Konstruktionspunkt der paulinischen Theologie herausgestellte Apokalyptik die „natürliche Theologie“ ganz um ihr Eigengewicht bringen darf? Bei Ks. erscheinen diese für die Theologie des Römerbriefs hochwichtigen Motive hellenistisch-sapientialer Theologie vom „furor apokalypticus“ geradezu verschlungen.
 - b) Ks. folgt einer alten reformatorischen Auslegungstradition, die in Karl Barths Römerbriefkommentar ihre letzte Zuspitzung und in Bultmanns Paulusdeutung ihre existentielle Interpretation erfährt, wenn er den ersten Hauptabschnitt des Römerbriefs 1, 18—3, 20 als nach Typen gegliederte Kritik des religiösen Menschen schlechthin versteht. Damit läßt sich zwar die kosmische Dimension des die ganze aus Juden und Heiden sich zusammensetzende Menschheit erfassenden Zorngerichtes Gottes glänzend demonstrieren. Andererseits aber wird dadurch die von Paulus mit Sorgfalt beachtete historische Konkretheit von Juden und Heiden zugunsten eines übergreifenden historisch-systematischen Konstruktes verdrängt. Hier rächt sich die konsequente Vernachlässigung der überaus umstrittenen

Einleitungsfragen zum Römerbrief. Es ist auch kein Wunder, daß gerade hier Ks. der existentialen Deutung seines Lehrers Bultmann am nächsten kommt.

5. Gegenüber einem Mann, der in seinem 67. Lebensjahr noch ein derart engagiertes opus magnum vorzulegen imstande ist und es darüber hinaus zu einer geradezu spannenden Lektüre zu machen versteht, gerät eine Buchbesprechung fast unweigerlich zu einer kleinen, mit ehrerbietigem Widerspruch verbundenen Huldigung, besonders wenn man den Autor nebenbei auch noch ein wenig in seinem privaten theologischen Heiligenkalender zu führen pflegt, weil einem seine Lehrveranstaltungen und seine Werke immer wieder die Leidenschaft und den heißen Atem großer Theologie geradezu sinnfällig greifbar gemacht haben.

G. Hilz, Mainz

MAYER, Bernhard: Unter Gottes Ratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus. Reihe: Forschung zur Bibel, Bd. 15. Hrsg. v. R. Schnackenburg, J. Schreiner, Würzburg: Echter Verlag. 1974. 369 S. Brosch. 34,— DM.

Welche Sammlung von Gespenstern, Fratzen und Absurditäten, Dogmen- und Theologiegeschichte gelegentlich sein und wie befreiend dagegen der Rückgriff auf die Texte des NT selber, die die Zeugnisse der Dogmen- und Theologiegeschichte meist auch noch auszulegen behaupteten, wirken kann, kann man an dem Überblick, den die angezeigte Arbeit in ihrer Einleitung über die Auslegungsgeschichte der paulinischen Prädestinationsaussagen gibt, lernen. Der Vorzug dieser Dissertation aus der Schule R. Schnackenburgs ist, daß sie sich zwar auf die alte *crux interpretum* der Kapitel 9—11 des Röm konzentriert, aber diese nicht isoliert, sondern sie in den Kontext der übrigen paulinischen Prädestinationsaussagen einbettet, wie 1 Thess 5, 9—10; Phil 2, 12—13; 1 Kor 2, 6—10a. Mayer kann so zeigen, daß entgegen der Abstraktheit der üblichen Fragestellung Pl. im Rahmen der Prädestinationsaussagen zuerst die christliche Gemeinde als ganze betrachtet. „... er spricht nicht unmittelbar den einzelnen Christen an ... Alle sind sie (sc. die Gemeindemitglieder; d. Rez.) von der göttlichen Vorherbestimmung zum Heil getroffen“ (S. 320). Mayer formuliert darum folgende Anfrage an die Theologie: „Hat sie (die Theologie; d. Rez.) sich mit ihren tiefschürfenden Überlegungen nicht immer mehr jenem zentralen Anliegen des Apostels entfremdet, das allein für ihn Anlaß war, von Gottes Vorherbestimmung zu sprechen, nämlich die Sorge um die Gemeinde? Stets war es ihre aktuelle Situation, waren es ihre Bedürfnisse, die Pl. veranlaßten, mit Hilfe des Glaubens an die göttliche Prädestination eine Antwort zu geben. Losgelöst davon hat er über sie nicht reflektiert“ (S. 326). Diese Regel gilt wohl nicht nur von den Prädestinationsaussagen.

G. Hilz, Mainz

AUGUSTINUS, Aurelius: De Magistro. Einführung, Übersetzung und Kommentar von E. Schadel. Bamberg: Fotodruck Schadel & Wehle, Selbstverlag, 1975. 336 S., 14,— DM.

Der vorliegende Kommentar, 1974 als Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen, möchte Bedeutungs- und Problemgehalt dieses oft unterschätzten Werkes „interpretatorisch“ (4) herausarbeiten, um an einer „thematisch geschlossenen Schrift eine geschlossene Einführung in das augustinische Denken überhaupt“ (5) zu gewinnen. Die Fülle der Einzelerklärungen zum augustinischen Denken, die wir im Laufe der Darlegungen finden, hat zum Ziel, „daß wir Schritt für Schritt die anamnetische Bewegung unseres weltseienden Denkens, den inneren Rhythmus der Selbsterkenntnis beherrschen lernen“ (13).

In vier großen Abschnitten wird die ganze Frage behandelt: Prolegomena (Einführung und methodischer Ansatz; Angaben zum Text und zur Literatur; Bearbeitungsstand; Zur Quellenfrage; Biographische Notiz; Die Frage nach der Historizität des Dialoges; Literarische Einordnung; Problemgeschichtliche Einordnung; Gliederung des Dialoges), 2. Übersetzung, 3. Kommentar (Einzelerklärungen, Text- und Problemanalyse: a) Der Gesamtaufbau des Dialoges, b) Die Personalität als Prinzip, c) Das dialektische Gespräch), 4. Zusammenfassung (Wort und Welt, Der innere Lehrer).

Die Ausdrucksweise Schadels ist höchst kompliziert bis z. T. direkt unverständlich, was natürlich dem Anliegen des Buches bzw. der Publikation des Anliegens nicht immer und überall förderlich sein dürfte, was wiederum sehr zu bedauern wäre, wenn dies tatsächlich eintreten würde, was allerdings zu befürchten ist.

Von der Geballtheit und originalen Schärfe der Einsicht wie der Ausdrucksweise legt etwa folgende Stelle über die Bedeutung des „inneren Lehrers“ Zeugnis ab: „Der innere Lehrer“ gibt dem endlichen Subjekt, das kraft seines spontanen Vermögens, nach dem Grund von etwas zu fragen, in einen lebendigen Sachkontakt zu ihm zu treten vermag, in der Ursprungsregion des Wahrheitsgewissens verbindliche und sichere Auskunft darüber, was das, was war und was sein soll, wirklich ist, und gewährt ihm dabei als Urvernunft die innere Erfüllung glücklichen Handelns. So vergewissert sich der Mensch im Seinskatalog mit dem Seelengrund seiner selbst — und der Welt. Denn im Wort, das sich ausspricht und dennoch bleibt, was es ist, im idealen Wort, in der worthaften Idee sind die Dinge in der Präsenz des göttlichen Geistes immerdar aufgehoben, bevor und nachdem sie geschaffen sind, so wie das Werk im geistigen Plan des Handwerkers immerdar vergegenwärtigt werden kann, bevor und nachdem es in die Tat umgesetzt worden ist. Die transzendente Identität des Weltplanes währt und gewährt. Sie ist der Möglichkeitsgrund dafür, daß Werdendes, Bleibendes und Vergehendes überhaupt im Erkennen identifiziert und verifiziert werden kann, und es kann von daher klarwerden, daß das Denken, welches in der Konsultation des in der Tiefe seiner Innerlichkeit wohnenden Logos die Originalität seines Wesens auszuleuchten versucht, nicht als Selbstvergewisserung einer reinen, d. h. energielosen Vernunft mißverstanden werden kann. Es steht ansatzmäßig in einem unlöslichen ontologischen Kontext, insofern es jenem Seinsanfang ähnlich zu werden versucht, der Urheber (auctor) von Seiendem und Lehrer (doctor) desselben zugleich in einem ist... Selbstvergewisserung heißt daher Weltvergewisserung. Denn im Hören des Urwortes, in der Schau der Idee konsolidiert sich die Welterfahrung des Menschen zu judikativer Macht über Gegebenes. Der Schüler im Inneren wird Richter des Äußeren. Im transzendierenden Hören und Schauen gewinnt der Mensch sich selbst, er begreift seinen Geist als strukturierte Freiheit, weil er Anteil an der zeitüberlegenen Aktuosität des ursprünglichen Geistlebens gewinnt. Da aber das endliche Subjekt die Zeitlichkeit des Vollzugs seiner Freiheit nicht aufzuheben vermag, kann der Dialog mit dem inneren Lehrer nie als Identifikationsakt begriffen werden... der Sinn seiner Existenz ist daher offen. Er bleibt Anfänger sein Leben lang. Die Schülerrolle in bezug auf den ewigen Lehrer ist ihm unverlierbar, solange er genötigt ist, die Entzeitlichung seines Wesens in der Zeit vollziehen zu müssen. Erst im Tode ist der Mensch der, der er ist. Denn im Tode ist er im Anfang. Im Tode ist der Dialog mit dem Ursprung, welcher in der Zeit im Glauben gesucht und gewollt wird, ungestört“ (333).

E. Sauser, Trier

MANNS, Peter (Hg.): Die Heiligen — alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet. Mainz: Matthias Grünewald. 1975. XIV + 610 S. Mit 15 ganzseitigen Bildt. Leinen, 38,— DM.

1966 erschien erstmalig das zweibändige Werk: „Die Heiligen in ihrer Zeit“, das seither drei Auflagen erlebt hat, wieweil der veränderte Titel: „Reformer der Kirche“ nicht unter jeder Rücksicht als glücklich gewählt zu betrachten ist.

Nachdem nun seit dem vergangenen Herbst auch die 3. Auflage vergriffen war, begannen auf Seiten von Herausgeber und Verlag die Überlegungen nach einer Weiterführung dieses sicher bedeutsamen Werkes.

Den Abschluß dieser Vorarbeiten bildete zu unserem größten Bedauern nicht der Entschluß, wie er von P. Manns nahegelegt worden war, nämlich eine Neubearbeitung in Angriff zu nehmen, die rund 400 Biographien umfaßt hätte. Man einigte sich vielmehr auf den Plan, zu einer strikten Beschränkung auf die „Heiligen des deutschen Regionalkalenders“ bei der Neu- und Umgestaltung des ursprünglichen Werkes „Ja“ zu sagen, was immerhin dazu führte, daß man vorliegenden Band „als erweiterte und veränderte Auswahl des ursprünglichen Werkes“ (X) bezeichnen kann. Konkret bedeutete dies: 90 neue Heilige oder Heiligenfeste, Übernahme von 147 Beiträgen aus dem ursprünglichen Werk. Somit umfaßt dieses Buch 237 Heilige „in Gestalt von Biographien, Übersichtsartikeln und kürzeren Regesten“ (IX).

Was einem bei einer ersten Durchsicht dieses auch vom Drucktechnischen her gut gestalteten Buches auffällt, ist die Berücksichtigung von Heiligen, die als sehr alt, zumindest in früherer Zeit als sehr gebräuchlich, aber in neuester Zeit immer wieder als „doch nicht historisch“ betrachtet werden. Die Namen und die dazugehörigen Biographien sind, um nur die wichtigsten als Beispiel zu nennen: Laurentius, Sebastian, Agnes, Florian und die Märtyrer von Lorch, Ursula und ihre Gefährtinnen, Kosmas und Damian, Agatha, Lucia, Georg, Vitus, Vinzenz v. Saragossa, Blasius, Nikolaus, Cäcilia, Barbara, Katharina v. Alexandrien, Margaretha. Dazu kommen, wiederum nur in Form von einigen Beispielen aufgeführt, früher nicht behandelte Bischöfe wie Silvester I. von Rom, Paulinus von Trier, Eusebius von Vercelli, Damasus I. von Rom, Johannes I. von Rom, Valentin von Rätien, Lucius von Chur wie der Generalvikar von Prag, Johannes Nepomuk. Man kann dem Herausgeber nicht genug für die Behandlung dieser Heiligen danken, vor allem aber auch für seine mutigen Stellungnahmen in den einleitenden Worten zu dem Thema: Historizität von Heiligen. Nicht zu Unrecht geht er in diesem Zusammenhang auch ins Gericht mit manchen „Streichungen“ im Generalkalender und hebt die gar zu leicht vergessene Tatsache erneut ans Tageslicht, „daß unsere Bischöfe aber auch nicht vor der Wiederaufnahme jener Heiligen zurückschreckten, die aus historischer Sicht den geforderten kritischen Examen überhaupt nicht standhalten und die darum (wie Margareta, Katharina und Barbara) im GK dem historisch-kritisch motivierten ‚deletur‘ zum Opfer fielen“ (XI). Gerade die offene und freimütige Auseinandersetzung mit dieser Frage und die daraus resultierende Hereinnahme von „historisch umstrittenen Persönlichkeiten“ erscheint für den Seelsorger von größtem Wert. Denn dieser hat nach wie vor nicht für die Verarmung, sondern für die „Bereicherung“ seiner Gemeinde zu sorgen — und dazu gehört eben auch die Verlebendigung alter Heiligengestalten. Diese Verlebendigung kann und darf natürlich nicht auf dem Wege einer „Schutz- und Trutz-Frömmigkeit“ erreicht werden, denn diese Mentalität ist im Grunde nichts anderes als lebloses Festhalten, nicht Verlebendigung. Vielmehr gilt es, geistig neu in diese Problematik eingeführt zu werden — und diesem wichtigen Anliegen dient dieses Buch. Jeder Laie, aber zumindest jeder Seelsorgspriester sollte es möglichst bald lesen, damit, zumindest auf diesem Gebiete, der Schaden nicht noch größer werde, als er leider auf Grund äußerst oberflächlicher Beziehungen zum weiten Feld der Kirchen- und Heiligengeschichte sowieso schon ist. Eine Anregung noch: Beim Verzeichnis der Autoren wäre es wünschenswert gewesen, Titel, Beruf und Arbeitsort anzugeben. Zugleich hätte man bei der Behandlung bestimmter Heiliger durchaus auch Gelehrte vom Ort zu Worte kommen lassen können. So etwa bei der Bearbeitung des hl. Florian und der Lorch-Märtyrer, wo es den kompetenten Mann schlechthin in der Person von Prof. Dr. E. Marckhgott, Lorch-Enns, gegeben hätte und noch gibt.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

ARENS, Anton (Hrsg.): Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 306 S. Kart. 44,80 DM.

BIECHLER, James E.: The religious language of Nicholas of Cusa. Dissertation Series 8. Missoula, Montana: Printing Dep. University of Montana. 1975. 240 S. Kart. o. Pr.

CARITAS '75/76: Jahrbuch des Deutschen Caritasverband. Freiburg: Deutscher Caritasverband. 1975. 232 S. Broschiert. 12,— DM.

CASPER, Bernhard: Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg: Herder-Verlag. 1975. 208 S. Kart.-laminiert. 28,50 DM.

CEANCCHI, Giuseppe: Tomismo e Neotomismo a Ferrara. Biblioteca per la storia del Tomismo Nr. 8. Vatikan: Libreria editrice Vaticana. 1975. 236 S. Kart. o. Pr.

GOVAERT, Lutgart: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang. Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana Rom. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet. 1975. 248 S. Kart. 32,— DM.

HAINZ, Josef: Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 296 S. Kart. 38,— DM.

HEGEL, Eduard: Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 206. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1975. 31 S. Kart. 10,— DM.

HOFFNUNG zu Freude und Leben. Herausgegeben von der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle Haus Hoheneck zur Fastenzeit 1976. Hamm: Hoheneck-Verlag. 1975. 52 S.

JENNI, Ernst (Hrsg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Herausgegeben von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann. Bd. II. München: Chr.-Kaiser-Verlag. 1976. 602 S. 82,— DM.

JUGENDBIBEL: Das Neue Testament. Texte von Alfred Läßle. Bilder von Charles Front. Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag. 1976. 274 S. Brosch.-kart. 14,80 DM.

KLINGER, Elmar (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Freiburg: Herder-Verlag. 1976. 294 S. Kart.-lam. 30,— DM.

KÖSTER, Hermann (Hrsg.): China erlebt und erforscht. Partielle Beiträge zur kritischen Chinakunde. München: Verlag Steyler Missionsprokur. 1975. Leinen. 256 S. o. Pr.

LÄPPEL, Alfred (Hrsg.): Neues Meßbuch für Sonn- und Feiertage. Gesamtausgabe für die Lesejahre A, B und C. Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1975. 1256 S. Kunststoff gebunden. 36,— DM.

LEINSLE, Ulrich Gottfried: Res. et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 293 S. Kart. 32,— DM.

LONERGAN, Bernard: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Herausgegeben von Giovanni B. Sala. Quaestiones disputatae, Bd. 67. Freiburg: Herder-Verlag. 1975. 192 S. Kart.-lam. 29,50 DM.

- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Bd. 47: Kurienreform II (1968—1975). Sammlung neuer Erlasse, Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. Eingeleitet und kommentiert von Heribert Schmitz. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 159 S. Kart. 22,80 DM.
- NIEDERWIMMER, Kurt: Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 268 S. Leinen. 45,— DM. Brosch. 39,— DM.
- PACIORKOWSKI, Richard: Guerisons paranormales dans le christianisme contemporain. Varsovie: Academie de Theologie Catholique. 1976. 168 S. Kart. o. Pr.
- PFEIL, Hans (Hrsg.): Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben. Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1976. 440 S. Kart.-lam. 32,— DM.
- PRONZATO, Alessandro: Eine Null mit Herz. Das Leben des Karl Steeb. Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1975. 277 S. Kart. 24,— DM.
- RICHTER, Klemens; PROBST, Manfred; PLOCK, Heinrich: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg: Verlag Herder/Benziger. 1975. 176 S. Kart.-lam. 19,80 DM.
- RUSCHE, Helga: Geistliche Schriftlesung. Das Buch Amos. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 148 S. Leinen. o. Pr.
- SCHMITT, Hugo: Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der evangelischen Sozialethik. In Abhandlungen zur Sozial-ethik. Herausgegeben von Wilhelm Weber und Anton Rauscher. Band 10. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 155 S. Kart. 15,80 DM.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannesevangelium. 3. Teil. Herders theologischer Kommentar zum NT. Freiburg: Herder-Verlag. 1975. 480 S. Leinen. 87,— DM.
- STEHLÉ, Emil: Der Weg der Gewalt. Camillo Torres. Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1975. 144 S. Kart.-lam. 8,80 DM.

Sophia

Quellen östlicher Theologie

- Band 1** vergriffen
- Band 2** **Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz**
Wilhelm Nyssen. 114 S. 16 vierfarbige, 4 schwarz-weiße Bildtafeln. Leinen. 39,80 DM.
- Band 3** **Vom Passa**
Meliton von Sardes. Die älteste christliche Osterpredigt. Eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Josef Blank. 131 S. Leinen. 16,80 DM.
- Band 4** **Der Aufstieg des Moses**
Gregor von Nyssa. Nach dem griechischen Text übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum. 137 S. Leinen. 16,80 DM.
- Band 5** **Die byzantinische Liturgie**
Hans-Joachim Schulz. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. 226 S. Leinen. 29,80 DM.
- Band 6** **Weisung der Väter**
Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller. 516 S. Leinen. 54,— DM.
- Band 7** **Lobgesang der Wüste**
Ephräm der Syrer. Eingeleitet und übersetzt von Edmund Beck. 110 S. ebr. 12,80 DM.
- Band 8** **Über den Heiligen Geist**
Basilius von Cäsarea. Eingeleitet und übersetzt von Manfred Blum. 120 S. 12,80 DM.
- Band 9** **Gegenwart des Heils in den österlichen Liturgien**
Julius Tyciak. 108 S. 12,80 DM.
- Band 10** **Theologie in Hymnen**
Julius Tyciak. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie. 110 S. kartoniert. 12,80 DM.
- Band 11** **Koptische Liturgien**
Maria Cramer. Eine Auswahl. 81 S. 8 Bildtafeln, kartoniert. 13,80 DM.
- Band 12** **Das Christusbild im russischen Denken**
Paul Evdokimov. Aus dem Französischen übersetzt von Hartmut Biersch. Ca. 280 S., kartoniert. Ca. 30,— DM.
- Band 13** **Die Engel im Glauben der Orthodoxie**
Lothar Heiser. Ca. 280 S. 32 vierfarbige Bildtafeln. Leinen. Ca. 29,80 DM.
- Band 14** **Theologie der Anbetung**
Julius Tyciak. Nachgelassene Schriften. Hrsg. von Wilhelm Nyssen. 416 S., kartoniert. 38,— DM.



PAULINUS-VERLAG, TRIER

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier, gr. 8°, kartoniert

Band 29 IGNAZ BACKES

Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts.

Teil I/II. XVIII, 230/142 Seiten. 170,— DM.

Das Werk, in dem Backes das Ergebnis vieljähriger kritischer Quellenforschung eingebracht hat, zeigt Ulrich von Straßburg als einen Scholastiker von ausgeprägter Eigenart, der sich schon in seiner Darstellungsweise wohltuend von der damals üblichen Disputationstechnik unterscheidet.

Band 30 GÜNTHER SCHMAHL

Die Zwölf im Markusevangelium

Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. XIII, 170 Seiten. 27,— DM.

Schmahl untersucht die Bedeutung des Markus Innerhalb der neutestamentlichen Traditions Geschichte für die Entwicklung des Bildes von den „zwölf Aposteln“. Ein einleitender Forschungsbericht würdigt kritisch die Ergebnisse neuerer Publikationen zum gleichen Thema.

Band 31 THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER (Hrsg.)

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. 171 Seiten, 1 Bildtafel. 19,80 DM.

Die Beiträge haben zwei Ursprünge: die alte, unüberholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen. Hier spiegelt sich die Beichtkrise der letzten Jahre wider.

Band 32 HELMUT PFEIFFER

Gotteserfahrung und Glaube

Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'. XI, 293 Seiten. 42,— DM.

In Interpretation, Auseinandersetzung und Aneignung wird ein Gespräch mit Karl Jaspers aus der Sicht der katholischen Theologie geführt. Aus vielen Gesprächsmöglichkeiten wurde das Thema „Gotteserfahrung und Glaube“ gewählt und damit die Mitte von Jaspers angesprochen.

Sonderverzeichnis „Trierer Theologische Studien“ auf Wunsch.



PAULINUS-VERLAG, TRIER



Bernhard Häring

Das Gesetz Christi

Moraltheologie für Priester und Laien

8. Auflage

3 Bände, 1823 Seiten

Ganzleinen

ab sofort zum Sonderpreis von DM 38.-

Im Lichte der Verlautbarungen und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils gründlich neubearbeitete 8. Auflage

Band I: Grundgestalt des christlichen Daseins
Allgemeine Moraltheologie

Band II: In der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten
Erster Teil der speziellen Moraltheologie

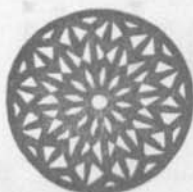
Band III: Das Ja zur allumfassenden Liebesgemeinschaft Gottes
Zweiter Teil der speziellen Moraltheologie

Ein Werk, das in relativ kurzer Zeit eine so hohe Auflagenziffer in der 8. Auflage erreicht hat und in neun Sprachen übersetzt worden ist, bedarf keiner Empfehlung mehr.

Erich Wewel Verlag - Anzinger Str. 1 - 8000 München 80

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergerichtet. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

20. APR. 1976

LS
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Reinhold Weier, Trier
Der Vorsteher der Eucharistiefeier

Alexandre Ganoczy, Würzburg
Theologie: Wissenschaft oder Bekenntnis?

Balthasar Fischer, Trier
Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591—1635)

Winfried Aymans, Bonn
Eine unglaubliche Moralpredigt

Heft 2
März/April 1976
85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Werner Stenger, Regensburg
„Der Geist ist es, der lebendig macht,
das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6, 63)

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 48,50 DM, Einzelheft 8,90 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 38,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg—Basel—Wien, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenzpütz 10, 5500 Trier

Prof. DDr. Ganoczy, Oberer Mühlweg 28, 8702 Gerbrunn

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, 5500 Trier

Prof. Dr. Winfried Aymans, Rittershausstraße 20, 5300 Bonn

Dr. Werner Stenger, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

25 Jahre Theologische Fakultät Trier

Die staatlich anerkannte kirchliche Theologische Fakultät Trier besteht 25 Jahre. Sie wurde 1950 von Papst Pius XII. (1876—1958) gegründet (vgl. dazu auch H. Junker, *In piam Pii PP. XII. memoriam*, TThZ 67 (1958) o. S.). Die förmliche Errichtung vollzog die römische Studienkongregation durch Urkunde vom 5. Juni, dem Fest des heiligen Bonifatius, 1950. Die staatliche Anerkennung seitens des Landes Rheinland-Pfalz erfolgte unter Berufung auf Art. 12 des Preußischen Konkordates vom 14. Juni 1929 und auf Art. 42 der Verfassung für Rheinland-Pfalz vom 18. Mai 1947 durch Urkunde des Justiz- und Kultusministers Dr. Adolf Süsterhenn (1905—1974) vom 22. August 1950. Am 30. September desselben Jahres, am Fest des heiligen Hieronymus, ihres Patrons, wurde die Fakultät durch den damaligen Bischof von Trier, Erzbischof Dr. Franz Rudolph Bornewasser (1866—1951), in Anwesenheit des Regenten der Apostolischen Nuntiatur in Deutschland, Bischof Dr. Alois Muench (1889—1962), sowie zahlreicher anderer hoher Gäste aus dem staatlichen und kirchlichen Leben des In- und Auslandes feierlich eröffnet.

Aus Anlaß der Errichtung der Theologischen Fakultät Trier erschien 1951 eine Festnummer der Trierer Theologischen Zeitschrift (vgl. TThZ 60 (1951) 129—332). Sie dokumentiert in ihrem ersten Teil die Eröffnung der Fakultät und bietet in ihrem zweiten Teil wissenschaftliche Beiträge der damaligen Professoren und Dozenten der Fakultät sowie des Bibliothekars und späteren Direktors der Bibliothek des Priesterseminars Hermann Ries (1905—1969). Sie ist den beiden Männern gewidmet, die sich um die Errichtung der Fakultät besonders verdient gemacht haben: Erzbischof Dr. Franz Rudolph Bornewasser und Apostolischen Protonotar d.n.p. Dr. Ludwig Kaas (1881—1952). Herrn Prof. Dr. Adolf Süsterhenn verlieh die Fakultät anläßlich des 500. Jahrestages der Eröffnung einer Universität in Trier (1473) am 23. Mai 1973 in Würdigung seiner einzigartigen Verdienste um ihre staatliche Anerkennung den Grad eines Doktors der Theologie ehrenhalber.

Erster Rektor der neu gegründeten Fakultät wurde Prof. Dr. Matthias Wehr, der von 1951 bis 1966 Bischof von Trier war und der am 6. November 1967 starb. Ihm folgten im Amt des Rektors Prof. Dr. Hubert Junker (1951—1960), der 1960 einen Bericht über das erste Dezennium der Theologischen Fakultät Trier vorlegte (vgl. TThZ 70 (1961) 111—117) und der am 26. April 1971 starb, Prof. Dr. Ignaz Backes (1960—1964; vgl. die Rektoratsrede: Gottes Volk im Neuen Bunde, TThZ 70 (1961) 80—93), Prof. Dr. Balthasar Fischer (1964—1966; vgl. die Rektoratsrede: Das Rituale Romanum (1614—1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches, TThZ 73 (1964) 257—271) Prof. Dr. Wilhelm Bartz (1966—1971; vgl. die Rektoratsrede: Die Lebensfunktion des Theologen in der

Kirche, TThZ 76 (1967) 1—14), Prof. Dr. Klaus Kremer (1971—1975) und Prof. Dr. Ernst Haag (seit 1975).

Das 25jährige Bestehen der Fakultät wurde am 22. Oktober 1975 festlich begangen. In Konzelebration mit dem Rektor, Prof. Dr. Ernst Haag, und mit dem Dekan, Prof. Dr. Karl Kertelge, feierte der Magnus Cancellarius, Bischof Dr. Bernhard Stein, um 9 Uhr im Dom ein Pontifikalamt. Anschließend fand um 11 Uhr in der Promotionsaula der Fakultät im Priesterseminar eine Festakademie statt. Der Rektor begrüßte die Gäste und gab einen Rückblick auf 25 Jahre Theologische Fakultät Trier. Kultusminister Dr. Bernhard Vogel und Prof. Dr. Arnd Morkel, der Präsident der Universität Trier, mit der die Theologische Fakultät durch einen Kooperationsvertrag verbunden ist, sprachen Grußworte. Prof. Dr. Wilhelm Breuning (Bonn), der als erster an der neu errichteten Fakultät zum Doktor der Theologie promovierte, hielt die akademische Festrede. Darin befaßte er sich mit der Kirche als Thema der Theologie im Umkreis des II. Vaticanums und der Kirchlichkeit der Theologie. Er würdigte u. a. den Einsatz von Prof. Dr. Ignaz Backes für die Kennzeichnung der Kirche als Volk Gottes im Neuen Bunde.

Der Rückblick des Rektors samt einer Übersicht über die von 1950 bis 1975 an der Theologischen Fakultät Trier erfolgten Habilitationen und Doktorpromotionen, die Rede des Präsidenten der Trierer Universität, die Festvorlesung von Prof. Breuning und dazu ein der Fakultät zum silbernen Jubiläum gewidmeter Aufsatz von Dr. Andreas Heinz, einem Promovenden des Jubiläumsjahres, werden in diesem Heft der Trierer Theologischen Zeitschrift veröffentlicht.

Der 10. und abschließende Band der Reihe „Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier“ von Prof. Dr. Ferdinand Pauly enthält als Widmung an die Fakultät das von Archivrat Eduard Lichter (Bistumsarchiv Trier) geschaffene Chronodistichon:

qVInqVe per LVstra stVDens
theoLogICa
noVa faCVLTas aLMa eXIn VoVeo
treVerIs faVste VIVas.

H. S.

Theologische Fakultät Trier 1950–1975

Bericht des Rektors Prof. Dr. Ernst Haag bei der Feier des 25jährigen Jubiläums
am 22. Oktober 1975

Die Theologische Fakultät Trier schaut heute auf 25 Jahre ihres Bestehens zurück. Dem Theologen muß dieser Zeitraum sehr kurz erscheinen. Denn nach dem Zeugnis des 90. Psalms sind vor Gott tausend Jahre wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht (Ps 90, 4). Doch weiß gerade der Theologe, daß wir nicht wie Gott leben, sondern eingespannt sind in den Rhythmus der Zeit, die nach biblischer Auffassung zielgerichtet ist und deshalb ihr Ende als Vollendung erreicht. In diesem Rahmen hat jedoch das Innehalten im Ablauf der Jahre, der selbstkritische Rückblick und die Festlegung des geistigen Standortes den Charakter einer notwendigen schöpferischen Pause. Unser Jubiläum muß deshalb nicht gleich schon ein rauschendes Fest sein. Das Jubiläum ist vielmehr für uns eine besondere Gelegenheit, Gott Dank zu sagen für seine gütige Führung; es ist für uns ein Anlaß zur Besinnung und gleichzeitig ein Ansporn für die künftige Arbeit.

Die Theologische Fakultät Trier hat eine sehr weit zurückgreifende, lange Vorgeschichte und Tradition. Denn es hat schon in der alten, durch Papst Nikolaus V. 1454 errichteten und 1473 eröffneten Universität Trier eine Theologische Fakultät gegeben. Ihre Lehrstühle waren seit 1561 Professoren aus der Gesellschaft Jesu anvertraut. Eine zweite theologische Studieneinrichtung entstand neben dieser Fakultät, als der letzte Trierer Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenzeslaus 1773 ein Priesterseminar in Trier nach den Vorschriften des Konzils von Trient errichtete. Schon bald darauf, im Jahre 1779, beseitigte der Kurfürst diese Konkurrenz, indem er alle Lehrstühle der weiterbestehenden Theologischen Fakultät den Professoren des Priesterseminars übertrug, so daß von jetzt an die Lehrstühle der Fakultät und des Seminars durch Personalunion miteinander verbunden waren. Doch blieb dieser Zustand nicht lange bestehen. Denn die beiden Einrichtungen, die Universität wie das Seminar, fielen schon 1798 den Wirren der Französischen Revolution zum Opfer. Während bald darauf das Seminar dank der Tatkraft des Trierer Bischofs Charles Mannay bereits 1805 seine Pforten wieder öffnen konnte, erstand die untergegangene Universität nicht wieder zu neuem Leben. Nur einige der Professoren der früheren Theologischen Fakultät lehrten seit 1805 an dem neueröffneten Priesterseminar in Trier. Insofern kann man von einem ideellen Weiterleben der alten Trierer Theologischen Fakultät im Priesterseminar und der aus ihm hervorgegangenen neuen Theologischen Fakultät sprechen.

Rechtlich ist jedoch die Theologische Fakultät Trier als eine Neugründung zu verstehen. Denn die päpstliche Errichtungsurkunde vom 5. Juni 1950 nimmt keinerlei Bezug mehr auf die Vorgängerin der Fakultät im Bereich der alten

Trierer Universität. Die jetzige Fakultät ist eine Hochschule kirchlichen Rechts, die am Priesterseminar Trier errichtet worden ist. Damit ist nicht gesagt, daß hier eine Union vorliegt, wie sie Clemens Wenzeslaus 1779 zwischen der alten Theologischen Fakultät Trier und dem von ihm gegründeten Priesterseminar hergestellt hatte. Die heutige Fakultät ist vielmehr die Nachfolgerin des Priesterseminars in dessen theologisch-wissenschaftlichen Aufgaben. Daher kommt es, daß das Priesterseminar keine eigenen theologischen Lehrstühle unterhält, sondern die gesamte wissenschaftliche Ausbildung seiner Priesteramtskandidaten der Theologischen Fakultät anvertraut.

Wie war es möglich, daß man in Trier schon so bald nach dem Zweiten Weltkrieg eine Theologische Fakultät ohne die dazugehörige Universität hat gründen können? Auf diese Frage hat mein Lehrer, Prof. Dr. Hubert Junker, der dieser Fakultät neun Jahre lang (1951—1960) als Rektor vorgestanden hat, seinerzeit eine sehr aufschlußreiche Antwort gegeben (vgl. TThZ 70 [1961] 111—117). Junker hat nämlich damals auf die geschichtliche Situation bei der Gründung der Fakultät hingewiesen und hier zwei wichtige Momente herausgestellt.

Nach Junker muß die Gründung unserer Fakultät zunächst als ein Ausdruck der Bemühungen verstanden werden, die durch die Verluste im Osten entstandene Lücke in der Reihe der Theologischen Fakultäten wieder auszufüllen. Denn das Jahr 1945 hatte der deutschen theologischen Wissenschaft den Verlust zweier katholisch-theologischer Fakultäten in den abgetrennten Ostgebieten gebracht: nämlich Braunsberg und Breslau, dazu den Untergang der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Prag. Einen teilweisen Ausgleich dieser Verluste brachte die Gründung der Universität Mainz mit einer katholisch-theologischen Fakultät. Auch in Trier war man um die Wiedererrichtung der alten Universität bemüht. Doch mußte man diesen Plan der Zeitumstände wegen vorläufig zurückstellen. Zu einem bescheidenen Teil fand der Plan jedoch Verwirklichung durch die vom Apostolischen Stuhl im Trierer Bischöflichen Priesterseminar errichtete Theologische Fakultät, die von der Regierung von Rheinland-Pfalz als vollberechtigte Fakultät mit allen akademischen Rechten staatlich anerkannt wurde.

Wie Junker ausgeführt hat, ist aber noch ein anderer Grund von Wichtigkeit gewesen, nämlich die damalige besondere Lage im Saarland, dessen weitaus größter Teil kirchlich zur Diözese Trier gehört. Man wußte in Trier aus sicherer Quelle, daß gewisse Kreise die Errichtung einer Theologischen Fakultät in Saarbrücken planten, aber nicht in dem Bestreben, die Verluste im Osten für Deutschland auszugleichen, sondern um im Saargebiet eine eigene selbständige theologische Ausbildungsstätte zu schaffen, gleichsam als vorbereitende Maßnahme für die geplante Loslösung des Saarlandes aus den Diözesanverbänden Trier und Speyer; das aber sollte wiederum ein Schritt auf dem Weg zur politischen Loslösung von Deutschland sein. Diese Pläne waren für den Bischof von

Trier ein besonderer Antrieb, durch die Gründung einer vollberechtigten theologischen Fakultät in Trier, wo der weitaus größte Teil der saarländischen Theologen studierte, den genannten Fakultätsplänen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Für die Landesregierung von Rheinland-Pfalz aber war diese besondere Situation unserer Fakultätsgründung ein wesentlich mitbestimmender Grund, der Fakultät ihre öffentlich-rechtliche Anerkennung zu geben. Dies war also kein bloßes Entgegenkommen gegenüber der Kirche, sondern auch ein staatspolitischer Akt im Interesse der deutschen Einheit.

Die Tatsache, daß man damals hier in Trier die Pläne für eine Wiedererrichtung der alten Universität vorläufig zurückstellen mußte, hatte zur Folge, daß für Laientheologen das Studium an unserer Fakultät praktisch unmöglich war. Denn es fehlte die Gelegenheit, außer der Theologie noch ein zweites Fach zu studieren. Um so dankbarer hat man deshalb die Bemühungen aufgegriffen, die auf ein von der Theologischen Fakultät Trier getragenes Lehrangebot an der Universität des Saarlandes abzielten. Wie aus einer Besprechung mit dem Kultusministerium von Saarbrücken am 18. April 1956 hervorging, sollte der Zweck dieses Lehrangebots sein: 1. dem allgemeinen studentischen Interesse nach theologischen Vorlesungen zu entsprechen; 2. solchen Studenten Gelegenheit zu systematischen theologischen Studien zu geben, welche die Fakultät für Religionsunterricht an höheren Schulen erwerben wollen, und 3. auch Lehrern, die auf Grund der Missio Religionsunterricht an Fortbildungsschulen geben, Gelegenheit zur theologischen Weiterbildung zu bieten. Schon im Sommersemester 1957 begannen die Vorlesungen der Theologischen Fakultät Trier an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Sie waren als Gastvorlesungen deklariert und fanden im Rahmen der dortigen Philosophischen Fakultät statt. Unterdessen wuchs in Saarbrücken mit der Zahl der Laientheologen auch das Verlangen, die theologischen Vorlesungen an der Universität des Saarlandes auszubauen und durch die Errichtung eines eigenen Lehrstuhls institutionell zu verfestigen. Nach langwierigen Verhandlungen wurde schließlich am 9. April 1968 in einem Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der saarländischen Regierung dieser Lehrstuhl für katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes errichtet. Die dadurch geschaffene neue Rechtslage hatte zur Folge, daß die Theologische Fakultät Trier nach der Besetzung dieses Lehrstuhls 1969 als Träger des theologischen Lehrangebotes in Saarbrücken ausschied. Der damit verbundene Verzicht auf die Ausbildung von Laientheologen in Saarbrücken fiel der Theologischen Fakultät allerdings relativ leicht, weil sich schon zu dieser Zeit hier in Trier eine Entwicklung beobachten ließ, die der Theologischen Fakultät ein weit größeres Engagement im Raum der Universität und besonders bei der Ausbildung der Laientheologen ermöglichen sollte.

Für die Theologische Fakultät Trier entstand nämlich eine völlig veränderte Situation, als die neugegründete Universität Trier mit dem Wintersemester 1970/71 ihren Lehr- und Forschungsbetrieb aufnahm. Schon bei den Vorberei-

tungen und Plänen für die Wiederbegründung der Universität Trier zeigte sich auf seiten der Landesregierung eine grundsätzliche Bereitschaft zur Integration der bestehenden Theologischen Fakultät Trier als ganzer in die neu zu gründende Universität. Die Landesregierung ging dabei von der für sie selbstverständlichen Erwartung aus, daß unsere Fakultät als die einzige am Ort bereits bestehende universitäre Größe und als gewissermaßen zwischenzeitliche Trägerin der 1798 unterbrochenen Universitätstradition sich diesem Angebot nicht entziehen würde und daß sie als eine der gestaltenden Kräfte in den Neuaufbau der Universität eintreten würde. Doch ist diese Integration der Theologischen Fakultät in die neue Universität bisher nicht zustandegekommen. Schwierigkeiten verschiedener Art haben das Gelingen dieses Vorhabens verhindert.

Um so erfreulicher ist es, daß am 28. September 1970 zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und der Diözese Trier ein Kooperationsvertrag abgeschlossen werden konnte, der, wie es in der Präambel heißt, „die erste Stufe der Zusammenarbeit“ zwischen der neuen Universität Trier und unserer Fakultät regeln soll. In diesem Vertrag wird bestimmt, daß die an der Theologischen Fakultät oder der Universität immatrikulierten Studenten ohne weitere Immatrikulation und ohne Entrichtung weiterer Gebühren die Lehrveranstaltungen der jeweils anderen Hochschule belegen und besuchen sowie deren Studieneinrichtungen benutzen können. Das Lehrangebot der beiden Hochschulen soll aufeinander abgestimmt sein. Bei der Errichtung und Besetzung von Stellen des Lehrkörpers werden die Vertragschließenden und die beiden Hochschulen darauf achten, daß das Angebot von Lehrveranstaltungen an beiden Hochschulen sich ergänzt. Damit die Studierenden der Universität an den Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultät ohne Schwierigkeiten teilnehmen können, werden der Theologischen Fakultät für ihre Lehrveranstaltungen Räume in den Gebäuden der Universität zur Verfügung gestellt. Sodann heißt es in dem Vertrag, daß das Studium des Faches Katholische Theologie an der Theologischen Fakultät auch für die Staatsprüfung zum Lehramt an höheren Schulen dem Studium der Katholischen Theologie an einer staatlichen Universität gleichwertig ist.

In der Rückschau auf die letzten fünf Jahre kann ich nur feststellen, daß die erste Stufe des Zusammenwirkens zwischen der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier einen verheißungsvollen Anfang genommen hat. Ich denke hier — um nur ein paar Beispiele zu nennen — an die Bereitschaft zur gemeinsamen Arbeit auf dem Gebiet der Forschung und Lehre, wie sie in Vorlesungen und Übungen und nicht zuletzt in dem gelungenen wissenschaftlichen Symposium des vorigen Monats ihren Ausdruck gefunden hat; ich denke an die Zusammenarbeit in der Landesrektorenkonferenz und an die gemeinsame Einladung an die Westdeutsche Rektorenkonferenz, die nächstes Jahr in Trier tagen wird. All das sind Zeichen der Bereitschaft, im Rahmen des Möglichen eine echte Kooperation zu verwirklichen. Ich möchte deshalb die Gelegenheit wahrnehmen, um der Universität Trier, besonders ihrem Präsidenten, Herrn Prof.

Dr. A. Morkel, von dieser Stelle aus ein herzliches Wort des Dankes und der Anerkennung auszusprechen.

Zu dem Bericht über 25 Jahre Theologische Fakultät Trier gehört auch eine sachliche Würdigung ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Deshalb möchte ich jetzt noch ein paar Angaben machen über den gegenwärtigen Stand der Theologischen Fakultät Trier und ihre Bemühungen auf dem Gebiet der Lehre und der Forschung.

Die Theologische Fakultät Trier hat 16 ordentliche Lehrstühle, von denen zwei zur Zeit nicht besetzt sind, aber durch Fachdozenten verwaltet werden. Voraussetzung für die Übertragung eines Lehrstuhls an der Theologischen Fakultät Trier ist nach wie vor die Habilitation. Denn nach unseren Statuten kann die Ernennung zum ordentlichen Professor an der Fakultät nur erfolgen, wenn die Habilitation an einer anerkannten Fakultät für das betreffende Fachgebiet oder eine verwandte Disziplin erfolgt ist (Art. 10 § 1.2). An dieser Forderung hat die Theologische Fakultät Trier trotz mancherorts feststellbarer Aufweichungserscheinungen bisher kompromißlos festgehalten, und sie ist entschlossen, auch in Zukunft diese Forderung zu erfüllen. Außer den 14 ordentlichen Professoren zählt die Theologische Fakultät zur Zeit zu ihrem Lehrkörper noch fünf Dozenten, zwei wissenschaftliche Assistenten und vier Lehrbeauftragte.

Die Gesamtzahl der an der Theologischen Fakultät Trier im Wintersemester 1975/76 Studierenden beträgt 390. Davon sind bei uns immatrikuliert 239. Im Rahmen des Kooperationsvertrages studieren 151 Studenten der Universität Trier an der Theologischen Fakultät.

In den letzten 25 Jahren wurden an der Theologischen Fakultät Trier 60 Bewerber zu Doktoren der Theologie promoviert. Die Mehrzahl dieser Bewerber stammt aus Deutschland, zehn kommen aus den USA, vier aus der Schweiz, drei aus Italien, je zwei aus Indien und von den Philippinen und je einer aus Australien, England, Holland, Jugoslawien und Korea. Viermal hat die Theologische Fakultät verdiente Persönlichkeiten zu Ehrendoktoren promoviert. Nicht weniger als elf Doktoren der Theologie konnten sich bei uns in den letzten 25 Jahren habilitieren. Diese elf habilitierten Dozenten sind ausnahmslos Inhaber von theologischen Lehrstühlen im In- und Ausland geworden.

Es ist sicherlich kein schlechtes Zeichen für den wissenschaftlichen Stand der Theologischen Fakultät Trier, daß in den letzten 25 Jahren nicht weniger als 21mal Professoren unserer Fakultät einen Ruf an Universitätsfakultäten erhalten haben. 16 Professoren haben den Ruf angenommen, fünf dagegen haben ihn abgelehnt.

Was die Bemühung der Fakultät auf dem Gebiet der theologischen Forschung angeht, so sind hier neben den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der

Fakultätsmitglieder und neben der Mitarbeit unserer Professoren an internationalen Kongressen und Veranstaltungen vor allem zwei Publikationen zu nennen, für die unsere Fakultät als Herausgeber zeichnet: an erster Stelle die wissenschaftliche Reihe der Trierer Theologischen Studien, die mittlerweile 32 Bände zählt, und sodann die Trierer Theologische Zeitschrift, die seit 1964 zusammen mit der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz herausgegeben wird und die im Lauf der Jahre auch von auswärts angesehene Mitarbeiter auf dem Gebiet der Theologie gewonnen hat.

Von Anfang an hat die Theologische Fakultät Trier über ihren normalen Lehrbetrieb hinaus eine ausgedehnte Lehrtätigkeit im Dienst der Priester- und Lehrerfortbildung entfaltet. Hier sind zu nennen: jährlich sechs Theologische Arbeitswochen und eine Bibelwoche in St. Thomas/Eifel, die in erster Linie für den Klerus bestimmt sind, die aber auch interessierte Laien nach Wunsch besuchen können. Es kommen hinzu zahlreiche Theologische Seminare, die in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Schulabteilung und dem Institut für Lehrerfort- und -weiterbildung in Mainz an mehreren Stellen des Bistums für Lehrer der Primar- und Sekundarstufe veranstaltet werden. Weiterhin ist hier auf das seit mehreren Jahren schon durchgeführte Kontaktstudium zu verweisen, das Priestern und Laien hier in Trier eine theologische Fortbildungsmöglichkeit eröffnet.

Bei diesem weitgefächerten Engagement auf dem Gebiet der Forschung und der Lehre ist für eine Theologische Fakultät die geistige Auseinandersetzung mit den verschiedenen christlichen und nichtchristlichen Daseinshaltungen eine selbstverständliche Pflicht, aber gleichzeitig auch ein ständiger Anlaß zu selbstkritischer Reflexion auf das Proprium ihrer eigenen wissenschaftlichen Bemühungen. Denn Theologie ist Glaubenswissenschaft, und das heißt: reflektierte, methodisch geleitete Erhellung und Entfaltung der im Glauben erfaßten und angenommenen Offenbarung. Von ihrem Gegenstand her nimmt deshalb die Theologie eine Sonderstellung im Kreis der übrigen Wissenschaften ein, eine Sonderstellung allerdings, die der Theologie nichts von ihrem wissenschaftlichen Charakter nimmt, die aber einen Stein des Anstoßes enthält für jedes Denken, das in bloßer Weltlichkeit gefangen bleibt. Diesen Stein des Anstoßes kann und darf eine Theologische Fakultät nie beseitigen, wenn sie nicht der christlichen Botschaft überhaupt ihren Stein des Anstoßes nehmen und sie dadurch entleeren und entkräften will. Das Zeugnis für den Gott der Offenbarung sowie für seine richtende und heilende Nähe zum Menschen ist darum für eine Theologische Fakultät als ganze, aber auch für jeden einzelnen ihrer Vertreter eine wesentliche Aufgabe und Pflicht.

Die Bedeutung dieses Zeugnisses für die innerkirchliche Öffentlichkeit leuchtet jedem Beobachter sofort ein. Doch wie verhält es sich mit der Ausstrahlungskraft einer Theologischen Fakultät in der außerkirchlichen Öffentlichkeit,

die bekanntlich nicht mehr vom Christentum, sondern von einem säkularisierten Daseinsverständnis geprägt ist? Der Blick wendet sich hier für eine Theologische Fakultät naturgemäß zunächst auf den Raum der Universität. Wo liegt aber hier die Bedeutung einer Theologischen Fakultät? Die Antwort auf diese Frage ist sicher sehr vielschichtiger Natur. Doch läßt sich in der gebotenen Kürze immerhin folgendes sagen:

Wenn, wie oft zu hören ist, die auf Dauer wohl stärkste Gefahr für die Wissenschaft in unserer Zeit darin zu sehen ist, daß ein von den Naturwissenschaften herkommender Wissenschaftsbegriff das gesamte Klima im akademischen Lehrbetrieb prägen und durch seine Absolutsetzung alle anderen Erkenntnisdimensionen abwerten wird, dann erwächst einer Theologischen Fakultät die Aufgabe, diesem Trend durch ihr Engagement in Forschung und Lehre entgegenzuwirken und so die Position der Geisteswissenschaften zu stärken. Und wenn im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung des öffentlichen Lebens der Verzicht auf Transzendenz und die damit zusammenhängende Unfähigkeit zur ethischen Bewältigung unseres Fortschritts, unserer wissenschaftlichen Erfolge und technischen Errungenschaften, immer stärker sich als das Kernproblem unserer Gesellschaft herausstellt, dann muß eine Theologische Fakultät sich mit all den Kräften vereinen, den christlichen wie den nichtchristlichen, die sich dieser wahrhaft menscheitsfeindlichen Entwicklung mit dem Verantwortungsbewußtsein eines an Gott orientierten Gewissens entgegenstellen. Und wenn schließlich der Kult des Fortschritts zur Heilserwartung und zum Religionsersatz wird und hierbei immer mehr die Chance auf eine menschenwürdige Zukunft zu zerrinnen droht, dann muß eine Theologische Fakultät dieser Fehlhaltung entgegenreten, nicht mit dem Pathos des Besserwissens, sondern — um mit einem Naturwissenschaftler unserer Tage (Joachim Illies) einen zentralen Begriff des Nikolaus von Kues abzuwandeln — mit der *docta ignorantia futuri*, die das Vertrauen auf die Möglichkeiten der Freiheit des Menschen enthält, aber gleichzeitig auch die Hoffnung auf die Gnade unseres Herrn.

- 1952: DR. THOMAS Alois:
Maria der Acker und die Weinrebe in der Symbolvorstellung des Mittelalters. (Maschinenschrift). Vgl. Maria die Weinrebe, Kurtrierisches Jahrbuch 10 (1970) 30—55.
- 1952: DR. BAUS Karl:
Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius — Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. (Maschinenschrift). Vgl. Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius, RQ 49 (1954) 21—55.
- 1953: DR. HOFMANN Linus:
Das Verhältnis der Häretiker zur Kirche in der katholischen Kontroverstheologie der Reformationszeit (Maschinenschrift). Vgl. Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez, TThZ 67 (1958) 146—161; Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Kardinals Thomas de Vio Cajetan, in: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr. (Trierer Theol. Studien 15), Trier 1962, 221—233.
- 1955: DR. GROSS Heinrich:
Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. (Trierer Theol. Studien 7). Trier 1956. *1967.
- 1958: DR. BREUNING Wilhelm:
Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona. (Trierer Theol. Studien 11). Trier 1962.
- 1961: DR. PAULY Ferdinand:
Springiersbach — Geschichte des Kanonikerstiftes und seiner Tochtergründungen im Erzbistum Trier von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. (Trierer Theol. Studien 13). Trier 1962.
- 1961: DR. LORSCHIED Bernhard:
Das Leibphänomen — Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. Bonn 1962.
- 1966: DR. THOME Alfons:
Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese. Düsseldorf 1964.
- 1968: DR. HAAG Ernst:
Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2—3. (Trierer Theol. Studien 24). Trier 1970.
- 1970: DR. SCHÜTZEICHEL Heribert:
Die Glaubentheologie Calvins. (Beiträge zur ökumenischen Theologie 9). München 1972.
- 1972: DR. AUF DER MAUR Hansjörg:
Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. (Erscheint 1976 in Holland).

Verzeichnis der Doktordissertationen (1950—1975)

- 1954: BREUNING Wilhelm:
Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. (Trierer Theol. Studien 10). Trier 1959.
- 1955: PAULY Ferdinand:
Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Kaimt-Zell. Bonn 1957.
- 1955: MILLER John:
The relationship between liturgical and private prayer in the light of the controversy of the last 50 years. (Teildruck).
- 1956: KLEINHEYER Bruno:
Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie. (Trierer Theol. Studien 12). Trier 1962.
- 1958: KLEIN Laurentius:
Evangelisch-lutherische Beichte, Lehre und Praxis. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 5). Paderborn 1961.
- 1959: THOME Alfons:
Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. Düsseldorf 1960.
- 1959: SCHNEIDER Gerhard:
Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. Düsseldorf 1961.
- 1960: BRUNNER Paul:
L'Euchologie de la Mission de Chine. Edition princeps 1628 et Développements jusqu'à nos jours. (Contribution à l'Histoire des Livres de Prières). (Religionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 28). Münster 1964.
- 1960: LODUCHOWSKI Heinz:
Teil 1: Pädagogik aus Amerika? Analyse der „progressive education“. Freiburg, Basel, Wien 1961.
Teil 2: Teenager und Koedukation? Jugend der Freien Welt in Gefahr. Mit einem Geleitwort von Dietrich von Hildebrand. Freiburg, Basel, Wien 1960.
- 1960: JOHNSON Earl:
The Psalm Piety of Cardinal Newman as revealed in his Christian Interpretation of the Psalter. (Teildruck).
- 1961: ARENS Anton:
Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges. (Trierer Theol. Studien 11). Trier 1961. *1968.
- 1962: HAAG Ernst:
Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart. (Trierer Theol. Studien 16). Trier 1963.

- 1963: REICHERT Franz-Rudolf:
Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe. (Corpus Catholicorum 29).
Münster 1967.
- 1963: BERGER Placidus:
Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland. (Forschungen
zur Volkskunde 41). Münster 1966.
- 1963: KLEINERMEILERT Alfred:
Die grundsätzlichen Aussagen der Konkordate seit 1800 über das Verhältnis von
Kirche und Staat. (Teildruck). Vgl. Die kirchliche Freiheit in den Konkordaten
seit 1800, TThZ 72 (1963) 286—296.
- 1963: ARENHÖVEL Diego:
Die Theokratie nach dem ersten und zweiten Makkabäerbuch. (Walberberger
Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theol. Reihe Bd. 3). Mainz 1967.
- 1963: GSCHWEND Kolumban:
Die Depositio und Elevatio Crucis im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag
zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am
Ostermorgen. Sarnen 1965.
- 1963: KAVANAGH Aidan:
The concept of Eucharistic Memorial in the Canonrevisions of Thomas Cranmer,
Archbishop of Canterbury 1533—1556. St. Meinrad (Ind.) 1964.
- 1964: RAST Timotheus:
Von der Beichte zum Sakrament der Buße. Eine katechetische Besinnung zur
rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und
theologischer Begründung. Düsseldorf 1965.
- 1964: SCHÜTZEICHEL Heribert:
Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton.
Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. (Trierer
Theol. Studien 20). Trier 1966.
- 1964: McDONNELL Kilian:
The Eucharistic Doctrine of John Calvin in the Light of his Anti-Catholic
Polemic. — John Calvin, the Church and the Eucharist. Princeton (New Jersey)
1967.
- 1965: AUF DER MAUR Hansjörg:
Die Osterhomilien des Asterius Sophistes als Quelle für die Geschichte der
Osterfeier (Trierer Theol. Studien 19). Trier 1967.
- 1965: KÖTTER Franz-Josef:
Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis
zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566). (Reformationsgeschichtliche
Studien und Texte 98). Münster 1969.
- 1966: BECKER Petrus:
Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias
in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines. (Beiträge zur
Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. H. 30). (Veröffent-
lichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach). Münster 1970.

- 1966: PRIVOZNIK Josef:
Der Wandel in den Grundlagen der katholischen Kirche-Staat-Lehre in der Gegenwart (Teildruck).
- 1966: KIEFER Gerhard:
Das Blut im Kult des Alten Bundes. Ein Beitrag zur Theologie des alttestamentlichen Kultes. (Teildruck).
- 1966: KUHLE Josef:
Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium. (Studia Instituti missiologici Societatis verbi divini Nr. 11). St. Augustin 1967.
- 1967: KURZEJA Adalbert:
Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche (Brit. Mus., Harley 2958, Anf. 14. Jh.). Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Ortskirchen. Münster 1970.
- 1967: GALLEN John:
The Spirituality of Pierre de Bérulle and its eucharistic dimensions. (Teildruck).
- 1968: MARTINEZ-SAIZ Pablo:
El tiempo pascual en la liturgia hispanica. Desarrollo, estructura y contenido teológico (Colección de estudios del Instituto superior de Pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca, vol. 2). Madrid 1969.
- 1968: STEINMETZ Franz-Josef:
Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. (Frankfurter Theol. Studien 2). Frankfurt a. M. 1969.
- 1968: BAUMGARTNER Jakob:
Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens. Mission und Liturgie in Mexiko, Bd. 1. (NZM Supplementa 18). Schöneck/Beckenried 1971.
- 1969: MÜLLER Horst:
Gottfried Wilhelm Leibnitz — Jacques Bénigne Bossuet, Briefwechsel. (Teildruck).
- 1969: SEARLE Arnold:
The Communion Service of the Church of England with particular reference to the experimental Order for Holy Communion 1967. A study in comprehensive Liturgy. (Teildruck).
- 1969: MEEHAN James T.:
The Easter-theme in the preaching of John Henry Newman. (Teildruck).
- 1969: TCHOI YOUN-WHAN Ambrosius:
Das Gebetbuch der koreanischen Kirche. Seine Herkunft und seine Entwicklung bis zur Ausgabe des Jahres 1963 mit einer deutschen Übersetzung des Erstdrucks (um 1862). (Teildruck).
- 1969: POLAG Athanasius:
Die Christologie der Logienquelle. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45). Neukirchen 1975.

- 1969: FRIELINGS DORF Karl:
Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis: Das Gottesverständnis des J. B. Hirschers als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. (Frankfurter Theol. Studien 6). Frankfurt a. M. 1970.
- 1969: HELBLING Kurt:
Ecclesia reformanda. Die Kirchenreform Johann Baptist Hirschers. (Teildruck).
- 1969: LUTZ Gregor:
Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers. (Teildruck).
- 1969: ABEL Cornelis:
Non-biblical Readings in the Church's Worship: Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 30 (1969) 350—379; 31 (1970) 137—170 (gekürzt).
- 1970: MADDEN Lawrence J.:
The Liturgical Conference of the U.S.A: Its Origin and Development: 1940—1968. (Teildruck).
- 1970: FOX Helmut:
Die Theologie Max Thurians. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. Mit einem Geleitwort v. Max Thurian (Trierer Theol. Studien 27). Trier 1971.
- 1970: WIESNET Eugen:
Zur Frage nach den Quellen der Paschastauologie bei den Kirchenvätern. (Teildruck).
- 1970: GUSMER W. Charles:
The ministry of healing in the Church of England. An ecumenical-liturgical study. (Teildruck).
- 1970: FINNEGAN Eugene:
The origins of confirmation in the Western Church. A liturgical-dogmatic study of the development of the separate sacrament of confirmation in the Western Church prior to the fourteenth century. (Teildruck).
- 1970: FERNANDES John:
The Initiation rites of Hinduism and the Liturgy of Christian Initiation. (Teildruck).
- 1971: PASCUAL Pérez Arturo:
La imagen de la Iglesia en la Antigua Liturgia Española. (Colección de estudios del Instituto superior de Pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca, vol. 4). Madrid 1971.
- 1971: VAVANIKUNNEL Georg:
The past and present eucharistic catechesis of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari in the Syro-Malabar Church. (Teildruck).
- 1971: KACZYNSKI Reiner:
Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos. (Freiburger Theol. Studien 94). Freiburg 1974.
- 1971: LANG Brian James:
Toward a Catechesis of Revelation after the Theories of Gabriel Moran.

- 1971: MCKENNA John:
The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology (1900—1966).
- 1972: SCHMAHL Günther:
Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Trierer Theol. Studien 30). Trier 1974.
- 1972: KRÄMER Peter:
Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vat. Konzils. (Trierer Theol. Studien 28). Trier 1973.
- 1973: HEUSER Gabriel:
Soziale Prägung und Glaubensmöglichkeit. Soziologische und sozialpsychologische Determinanten des religionspädagogischen Feldes bei 15 bis 18jährigen Höheren Schülern.
- 1973: ČAGALJ Ivan:
Gott — Seine Unveränderlichkeit und seine Wirksamkeit in der Welt bei Augustinus. Ein Beitrag zu der Problematik: Gott in der Geschichte.
- 1974: PFEIFFER Helmut:
Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers. (Trierer Theol. Studien 32). Trier 1975.
- 1974: STIGLMAIR Arnold:
Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet, TThZ 83 (1974) 257—283; 339—368 (gekürzt).
- 1974: VENGCO Sabino:
Juan de Cartagena OFM (1563—1618): The Mariology of his Homiliae catholicae and its Baroque Scripturism.
- 1975: STEILEN Josef:
Der Begriff „Paradox“ — Eine Begriffsanalyse im Anschluß an Sören Kierkegaard. (Erscheint 1976). Vgl. „Paradox“ als theologischer Grundbegriff bei Sören Kierkegaard, TThZ 84 (1975) 193—199.

Grußwort des Präsidenten der Universität Trier, Prof. Dr. Arnd Morkel

Herr Bischof, Herr Rektor,

zwischen der Theologischen Fakultät Trier und der Universität Trier gibt es eine Zusammenarbeit. Diese Zusammenarbeit beruht nicht nur auf der Vereinbarung, daß die Studenten ohne weitere Immatrikulation die Lehrveranstaltungen der jeweils anderen Einrichtung belegen und besuchen können¹. So nützlich diese Regelung auch ist: sie allein verbürgt noch keine Zusammenarbeit. Eine Zusammenarbeit, die diesen Namen verdient, kommt nur dort zustande, wo es auch in der Sache einen Zusammenhang gibt. Für einen solchen sachlichen Zusammenhang spricht eine lange Tradition; seit jeher gehört die Theologie zum festen Bestand einer Universität. Aber eine Tradition kann leerlaufen, wenn sie nicht in jeder Epoche neu beglaubigt wird. Die Frage ist, wie sich heute, über bloße Zweckmäßigkeit und Gewohnheit hinaus, zwischen der Theologie und den übrigen Fakultäten ein Zusammenhang begründen läßt.

Die Frage läßt sich unter zwei Aspekten erörtern. Zum einen läßt sich zeigen, daß sich die Theologie in engem Kontakt mit den Fachdisziplinen entwickelt, daß nicht nur ihre Methoden und Begriffe, sondern auch ihre Fragestellungen und Erkenntnisse von den Nachbardisziplinen beeinflußt werden². Zum anderen läßt sich aber auch nachweisen, daß die Fachwissenschaften, wenn sie nur tief genug ansetzen, auf Fragen stoßen, zu deren Beantwortung sie die Theologie

¹ Vereinbarung zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und der Diözese Trier zur Regelung der ersten Stufe des Zusammenwirkens zwischen der Geisteswissenschaftlichen Fakultät Trier, der zweiten Landesuniversität Trier-Kaiserslautern und der Theologischen Fakultät Trier vom 28. September 1970, veröffentlicht im Amtsblatt des Ministeriums für Unterricht und Kultus von Rheinland-Pfalz 1970, S. 483.

² „Im Sinne der fachlichen Auseinanderfaltung der modernen Wissenschaften ist die Theologie in der Ganzheit der theologischen Fakultäten eine archaische Universitas im Kleinen geblieben, die unter dem vorgegebenen Aspekt des religiösen Bekenntnisses mit dem Material, den Erkenntnissen und den Methoden arbeitet, die ihr die profanen Fachwissenschaften liefern. Die Geschichte der modernen theologischen Wissenschaften zeigt, wie die ihr eigentümliche theologische Fragestellung durch die Aufnahme der Ergebnisse und Probleme der säkularisierten autonomen Philosophie, der Geschichtswissenschaft und Philologie, der Archäologie und Kunstwissenschaft, neuerdings auch der Ethnologie, Psychologie und Soziologie jeweils aktualisiert wird; so kann man feststellen, daß die heutigen theologischen Fakultäten die vorhandenen Wissenschaften in bezug auf den Glauben verdoppeln“ (HELMUT SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, rde 171/172, Reinbek bei Hamburg 1963, S. 289).

brauchen. Ich will mich diesem zweiten Aspekt zuwenden und versuchen anzudeuten, weshalb eine Universität heute auf Theologie angewiesen ist.

Im „Streit der Fakultäten“ (1798) führt Kant aus, daß die im Sprachgebrauch des Mittelalters sogenannten „oberen Fakultäten“ — die theologische, die juristische und die medizinische Fakultät — ihren Ursprung und ihren Zweck außerhalb der Wissenschaft haben. Die Theologie habe das ewige Wohl, die Jurisprudenz das bürgerliche Wohl und die Medizin das leibliche Wohl im Auge. Nach der Vernunft gebühre der Theologie der erste Platz unter den Fakultäten. Gehe es hingegen nach dem natürlichen Instinkt, „würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammertal immer noch einige Zeit erhalten zu werden“³.

Wie immer man die — hier nur am Rande erwähnte — Rangfrage entscheiden mag, das in unserem Zusammenhang Wichtige ist, daß, nach Kant, neben der Theologie auch die Jurisprudenz und die Medizin auf Voraussetzungen beruhen, die wissenschaftlich nicht zu begründen sind. Diese Voraussetzungen reichen in den Bereich der Theologie hinein.

Der Jurist kann untersuchen, was die verschiedenen Epochen und Gesellschaften unter Recht verstehen. Was aber ist Recht? Gibt es einen allgemeinen Begriff von Gerechtigkeit? Gibt es feste Maßstäbe, an denen sich messen läßt, was Recht und was Unrecht ist? Warum gibt es eigentlich Recht? Genügt der Hinweis auf die Notwendigkeit einer Ordnung? Ist Recht auf irdische Klugheit reduzierbar? Sind nicht alle Versuche, Gerechtigkeit auf Zwecke, auf die Natur der Sache, auf die Vernunft zu gründen, gescheitert oder unzulänglich geblieben? Wird das Gebot „Du sollst nicht töten!“ nicht erst für den verständlich, der den Menschen als Gottes Geschöpf und als verantwortliche Person begreift? Stellt das Recht einen letzten Wert dar, der für sich allein bestehen könnte? Bedarf es nicht eines Korrektivs, nämlich der Liebe und der Gnade, damit Recht nicht zu Unrecht wird? Wurzelt Recht nicht in einem Bereich, der jenseits des Rechts liegt? „That, in the course of justice, none of us / Should see salvation: we do pray for mercy; / And that same prayer doth teach us all to render / The deeds of mercy“⁴.

³ IMMANUEL KANT, Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, 1. Aufl., Darmstadt 1964, S. 283 f.

⁴ WILLIAM SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice* IV, 1 (in der von Ludwig Tieck besorgten Übersetzung: „Daß nach dem Lauf des Rechtes unser keiner / Zum Heile käm; wir beten all um Gnade / Und dies Gebet muß uns der Gnade Thaten / Auch üben lehren“).

Der nachdenkliche Jurist⁵ stößt unvermeidlich auf solche Fragen. Es sind Fragen allgemeiner und weitreichender Art, die für das Verständnis des Rechts Bedeutung haben, aber außerhalb der Grenzen eigentlicher Wissenschaftlichkeit liegen. Wenn sich der Jurist auf sie einläßt, fragt er über die Rechtswissenschaft hinaus, gerät er an die Grenze, wenn nicht in die Mitte der Theologie.

Und die Medizin? Sie kennt heute die genetische Manipulation und die Veränderung der Persönlichkeit durch neuro-chirurgische Eingriffe: wo verläuft die Grenze zwischen erlaubter und unerlaubter Praxis? Sie wirkt auf unsere Vorstellungen von Freiheit und Verantwortung, von Glück und Unglück ein: mit welchem Ziel und mit welchem Recht? Sie will Leiden lindern: was aber heißt Leiden? Ist Leiden in jedem Fall etwas Wertloses, müssen Angst und Schmerz unter allen Umständen durch Tranquilizer betäubt werden⁶? Was ist Gesundheit: „die Fähigkeit, etwas zu ertragen — oder ein Zustand, in dem einem jede Prüfung erspart bleibt?“⁷ Worin liegt die Rechtfertigung der ärztlichen Aufgabe, das Leben zu erhalten? Stellt das Leben einen Wert an sich dar? Muß es in jeder Situation erhalten werden? Zwingt die Entwicklung der medizinischen Wissenschaft nicht dazu, die Frage der Sterbehilfe erneut zu durchdenken? Angenommen aber, es gäbe Fälle, in denen Sterbehilfe legitim ist: läßt sich dann noch ein Mißbrauch der Euthanasie wirksam verhindern? Gibt es vernunftgemäße Grenzen der Euthanasie? Wurzeln Euthanasieverbot und Euthanasietabu nicht in einer tieferen Schicht als der der Vernunft⁸?

⁵ Statt vieler: ERIK WOLFS vielleicht schönste Schrift: *Macht des Nächsten*. Ein rechtstheologischer Entwurf, Frankfurt am Main 1958 und GUSTAV RADBRUCHS letzte Arbeit: *Gerechtigkeit und Gnade* (1949), abgdr. in: G. R., *Rechtsphilosophie*, 5. Aufl., hrsg. von Erik Wolf, Stuttgart 1956, S. 337 ff.

⁶ Nach LESZEK KOLAKOWSKI gehört „zu den wichtigen, wenngleich wenig beachteten Qualitäten unserer Zivilisation die völlige Abkehr vom Glauben an den Wert des Leidens“ (*Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, S. 112; vgl. ebd. S. 112—120). Lesenswert in diesem Zusammenhang die erste Arbeit von ALEXANDER MITSCHERLICH, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*. Das Bild des Menschen in der Psychotherapie, 2. Aufl., Hamburg 1948; sie schließt mit den nachdenklichen Worten: „Die Mühe der Selbsterkenntnis in ihr (gemeint ist die Psychotherapie) wird oft belohnt durch ein wirkliches Gesunden und Heilen. Zu ihm gehört aber unabdingbar ein Hinnehmen des der menschlichen Existenz stets mitgegebenen Leides. So erreicht sie oft nicht mehr als die Verwandlung von Krankheit in Leid. Aber ein Leid, das den Rang des homo sapiens erhöht, weil es seine Freiheit nicht vernichtet. Und darin ist die Voraussetzung für alles, was er gegenüber dem Unentrinnbaren zu erreichen vermag, beschlossen“ (S. 131).

⁷ JEANNE HERSCH, *Fragen zum Fortschritt der medizinischen Wissenschaften*, in: *Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen*. Aufsätze und Reden, 2. Aufl., Zürich, Köln 1975, S. 182. Ein interessantes kybernetisches Modell des Gesunden und Kranken entwickelt CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER in: *Die Einheit der Natur*, 2. Aufl., München 1971, S. 320 ff.

⁸ Unüberholt VIKTOR VON WEIZSÄCKER, „Euthanasie“ und Menschenversuche, in: *Zs. Psyche*, Folge 1 1947 H. 1, S. 68—102.

Das sind Fragen, die heute unabweislich sind. Wir alle spüren, daß zu ihrer Beantwortung eine Anthropologie nötig ist, die den Menschen weder auf sich selbst noch auf die Natur gründet⁹. Eine Medizin, die eine solche Anthropologie nicht in sich bewahrt, besitzt kein ausreichendes Korrektiv gegen mögliche Perversionen, sie gerät in die Gefahr, sich die Grenzen ihres Tuns in Zukunft von den finanziellen Gegebenheiten vorschreiben zu lassen; die ärztliche Ethik wird zur Kostenfrage.

Wie steht es mit den beiden anderen Fakultäten, der naturwissenschaftlichen und der philosophischen? Stellen auch sie uns vor theologische Fragen? Ich will versuchen, für die Naturwissenschaft, die heute als der Inbegriff der Wissenschaftlichkeit gilt, eine Antwort zu geben.

Daß die neuzeitliche Naturwissenschaft auf christlichem Boden entstanden ist, ist häufig dargestellt worden¹⁰. Kepler, Galilei und Newton haben in der Natur wie in einem Buch gelesen, das Gott uns in der Schöpfung gegeben hat¹¹. Auf dem Wege der Naturerkenntnis hofften sie, der Absicht Gottes näherzukommen. Die Entstehung des Planetensystems konnten sie sich nur als göttliche Schöpfung vorstellen. Als aber um 1800 Napoleon den Astronomen Pierre Simon de Laplace fragte, warum in seiner „*Mécanique céleste*“ das Wort Gott nicht vorkomme, erhielt er die Antwort: „Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là“ — Sire, ich hatte diese Hypothese nicht nötig¹². Die Natur läßt sich heute auf eine Weise erklären, die keinerlei Bezug zur Religion hat, und keine Anstrengung kann uns die religiöse Deutung der Naturgesetze wiederbringen. Theologie kommt heute auf einem anderen Wege ins Spiel.

Zunächst verborgen, dann immer deutlicher zutage tretend weist die neuzeitliche Naturwissenschaft einen technischen Aspekt auf¹³. Als einer der ersten hat

⁹ Vgl. die Schriften VIKTOR VON WEIZSÄCKERS, vor allem: *Der Gestaltkreis*, 4. Aufl., Stuttgart 1950, und: *Anonyma*, 2. Aufl., Bern 1946.

¹⁰ Am besten CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Erster Band: *Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe*, Stuttgart 1964.

¹¹ „Dir sage ich Dank, Herrgott, unser Schöpfer, daß Du mich die Schönheit schauen läßt in Deinem Schöpfungswerk... Siehe, ... ich habe die Herrlichkeit Deiner Werke den Menschen verkündet, welche diese Beweisgänge lesen werden, soviel ich in der Beschränktheit meines Geistes davon fassen könnte“: so die Worte, mit denen JOHANNES KEPLER den letzten Band seiner „*Kosmischen Harmonie*“ schließt; zit. in: WERNER HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, rde 8, Reinbek bei Hamburg 1955, S. 7 f.

¹² Zit. in: CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, a. a. O., S. 18.

¹³ WERNER HEISENBERG bringt diesen Zusammenhang auf die einfache Formel, die Technik sei „Voraussetzung und Folge der Naturwissenschaft“ der letzten zweihundert Jahre gewesen (*Das Naturbild der heutigen Physik*, a. a. O., S. 13).

dies Gian Battista Vico ausgesprochen, wenn er sagt, daß wir nur erkennen, was wir auch hervorbringen können¹⁴. Kant hat diesen Satz in der „Kritik der reinen Vernunft“ expliziert. Der Satz läßt sich aber auch umkehren: Was wir erkennen, können wir auch hervorbringen. Und: Was wir erkennen, bringen wir auch hervor.

In dieser Satzfolge drückt sich, verkürzt, ein guter Teil der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik aus. Und diese Entwicklung stellt uns heute vor Fragen wie: Ist es eigentlich weise, alles zu machen, was wir erkennen können? Gehen die Folgen von Wissenschaft und Technik nicht weit über ihre beabsichtigten Wirkungen hinaus? Konfrontieren sie uns nicht mit schier unlösbaren sozialen, politischen und moralischen Problemen? Rechtfertigen sie noch die Hoffnung, die einst den Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts leitete, der wissenschaftlich-technische Prozeß werde letztlich doch zum Guten führen? Wie immer man diese Fragen beantworten mag, eines ist deutlich: die Entwicklungen, die Wissenschaft und Technik hervorrufen, aber nicht steuern können, machen die Frage nach Gut und Böse unabweisbar.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat einmal geschrieben, die moderne Naturwissenschaft könne ihr Tun als Erfüllung des Gebotes „macht euch die Erde untertan“ verstehen¹⁵. Vermutlich ist sie unter diesem Gebot angetreten, fraglich ist aber, ob sie es auch erfüllt hat. Entziehen sich die von der Wissenschaft ausgelösten Prozesse nicht immer mehr unserem Zugriff? Haben wir die Vermehrung unserer Macht nicht mit der Entfremdung, mehr noch: mit der Verarmung und Verwüstung dessen erkaufte, worüber wir Macht ausüben? Und kann man über etwas herrschen, was man zerstört hat?

Es kennzeichnet unsere Epoche, daß es zwischen dem, was wir schaffen, und dem, was wir zerstören können, ein Ungleichgewicht gibt. Dieses Ungleichgewicht nimmt ständig zu. Vielleicht besteht die eigentliche Erfahrung, die der Mensch der wissenschaftlichen Zivilisation mit sich selbst machen kann, in der Erkenntnis, daß er ein Wesen ist, welches mehr zerstören als schaffen kann. Paul Valéry hat dies in den „Mauvaises Pensées“ so ausgedrückt: „L'homme est

¹⁴ „Der Satz, daß man nur beweisen könne, was man selbst geschaffen hat, zieht sich durch Vicos gesamtes philosophisches Werk; er ist seine erkenntnistheoretische Grundlage“ (ERICH AUERBACH in der Vorrede zu seiner Übersetzung von GIAMBATTISTA VICO, *Die neue Wissenschaft*, München 1924, S. 21). Vgl. auch das Nachwort von CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER zu der von Fritz Schalk hrsg. Schrift *Vicos: De Nostri Temporis Studiorum Ratione — Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg 1947, S. 159 ff.

¹⁵ CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, a. a. O., S. 190. Ein früher Beleg für diese Auffassung findet sich im „Discours de la Méthode“ von DESCARTES, wo es im sechsten Teil heißt, Ziel der Physik sei es, die Menschen zu „Herren und Eigentümern der Natur“ („maîtres et possesseurs de la nature“) zu machen (hrsg. von LÜDER GÄBE, *Philosophische Bibliothek* Band 261, Hamburg 1960, S. 100 f.)

un monstre. Toute son industrie se dépense à défendre et à exagérer sa monstruosité. Il est le roi de la création de par son pouvoir de détruire. L'homme ne peut créer qu'aux dépens de la création" — „Der Mensch ist ein Monstrum. Seine ganze Gewandtheit bietet er auf, um seine Monstruosität zu bewahren und auf die Spitze zu treiben. Durch seine Zerstörungskraft ist er der König der Schöpfung. Nur auf Kosten der Schöpfung kann der Mensch Schöpfer sein¹⁶.“

Im Lichte einer solchen Erfahrung entpuppt sich der Fall Galilei im nachhinein vielleicht nicht so sehr oder nicht nur als ein Streit um die Frage, ob sich die Erde bewegt oder nicht, sondern auch als Ausdruck der Sorge, daß die Entzifferung der Natur uns mit einer Macht betraut, der wir möglicherweise nicht gewachsen sind.

Es ist an der Zeit, unser Verhältnis zur Natur, wie es in der naturwissenschaftlichen Technik zum Ausdruck kommt, zu überprüfen¹⁷. Um noch einmal auf das biblische Gebot zurückzukommen: „Macht euch die Erde untertan und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“ (Gen 1, 28). Es fragt sich freilich, wie dieses „Untertanenverhältnis“ zu verstehen ist und was in diesem Zusammenhang „Herrschaft“ bedeutet. Bedeutet Herrschaft, daß wir nach Belieben über alles verfügen können, auch über das, was wir nicht gemacht haben und auch nicht machen können? Oder bedeutet Herrschaft den Auftrag, das ihr Unterworfene zu schützen und zu bewahren, so wie es eine andere Stelle der Genesis nahelegt: „Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn baute und bewahrte“ (Gen 2, 15)? Ist die Natur ein Objekt der schrankenlosen Ausbeutung oder hat sie ein Lebensrecht, ja einen Rechtsanspruch gegenüber dem Menschen? Steht der Mensch außerhalb der Natur oder ist er ein Teil von ihr¹⁸? Hat nicht spätestens die ökologische Krise

¹⁶ PAUL VALÉRY, Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1960, p. 874; dt.: Schlimme Gedanken und andere, übers. von Werner Riemerschmid, Frankfurt am Main 1963, S. 148.

¹⁷ Daß diese Aufgabe von Naturwissenschaftlern längst begriffen wird, zeigen besonders eindringlich die Arbeiten des Schweizer Biologen ADOLF PORTMANN. Die Absicht, „mitzuschaffen an einer radikalen Änderung der herrschenden wissenschaftlichen Ansicht über das Leben und die Ziele des Forschens“, bestimmt Portmanns Denken; siehe insb.: A. P., An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild, Wien, Düsseldorf 1974, S. 235 ff.

¹⁸ Zur biblischen Schöpfungstheologie: GERHARD VON RAD, Das erste Buch Mose, 9. Aufl., Göttingen 1972. KLAUS WESTERMANN, Genesis I, Neukirchen 1974. Die zentrale Frage in unserem Zusammenhang scheint mir die nach der Stellung des Menschen in der Natur zu sein. Wenn Bultmann recht hat, daß nach christlicher Auffassung „der Mensch nicht als kosmisches Wesen der Welt eingeordnet, sondern ihr gegenübersteht“; daß er „nicht von der Welt her, sondern die Welt vom Menschen her verstanden ist“ (RUDOLF BULTMANN, Das Urchristentum, Zürich 1949, S. 16 f.): dann wird man heute auf außerchristliche Schöpfungstheologien zurückgreifen müssen.

deutlich gemacht, daß die Zerstörung der Natur die Existenz des Menschen bedroht, und daß wir unser Verhältnis zur Natur ändern müssen, wenn wir uns nicht selbst vernichten wollen?

Daß die Naturwissenschaft theologische Fragen aufwirft, zeigt sich auch an einem anderen Punkt. In seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ führt Max Weber aus, die naturwissenschaftlichen Disziplinen setzten als selbstverständlich voraus, daß die Naturgesetze es wert seien, gekannt zu werden¹⁹. Nicht nur, weil man damit technische Erfolge erzielen könne, sondern auch „um ihrer selbst willen“. Diese Voraussetzung sei jedoch mit wissenschaftlichen Mitteln schlechterdings nicht beweisbar. Erst recht nicht sei beweisbar, ob die Welt, die die Naturwissenschaftler erforschen, wert sei, zu existieren, ob sie einen Sinn habe, und ob es einen Sinn habe, in ihr zu existieren. Einst habe man gehofft, in den exakten Naturwissenschaften Gottes Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen, heute glaube jedoch niemand mehr daran — außer einigen großen Kindern, wie sie sich in den Naturwissenschaften allerdings gerne finden —, daß die Erkenntnisse der Astronomie, der Biologie, der Chemie oder der Physik uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Wege man einen solchen Sinn — wenn es ihn gibt — auf die Spur kommen könnte. Im Gegenteil: „Wenn irgend etwas, dann sind sie (d. h. die Naturwissenschaften) geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel aussterben zu lassen“²⁰.

Ohne Zweifel gehört der Verzicht auf die Frage nach dem Sinn zu den Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft. Erst die Ablösung des theologischen Weltbildes des Mittelalters, welches der Vollendung des Schöpfungsgedankens Gottes diene, durch das kausale Denken, welches nach Ursache und Wirkung fragt, macht den Aufschwung der neuzeitlichen Naturwissenschaft möglich²¹. Heißt das aber, daß damit die Frage nach dem Sinn schon ihren Sinn verloren hätte, und daß mit der Frage nach dem Sinn der Sinn selbst verschwun-

¹⁹ MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1968, S. 597 ff. Was Weber hier von den Naturwissenschaften sagt, trifft, mutatis mutandis, natürlich auch auf die Geisteswissenschaften zu.

²⁰ Ebd., S. 597.

²¹ „Letztlich sind die Kräfte, welche die großen Epochen der Denkstile hervorbringen und stürzen, nicht erkennbar. Es darf aber geschlossen werden, daß es ein katastrophaler Verlust an metaphysischer Sicherheit gewesen sein muß, der den ‚Endzweck‘ so weit entwertete, daß die mit ihm operierende Denkform schließlich zurückgenommen wurde und es jahrhundertlang auf's äußerste verpönt war, zweckhaft zu denken“ (ALEXANDER MITSCHERLICH, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, a. a. O., S. 47).

den wäre²²? Ist die Welt sinnlos geworden? Wenn ja: Welchen Halt gibt es dann noch für den Menschen?

Ist die Wahrheit ein solcher Halt? Die naturwissenschaftliche Theorie geht heute davon aus, daß die Wissenschaft nicht das Unbedingte, sondern nur die Bedingungen des Wissens erkennen kann, daß es ihr nicht gelingt, ihre Gegenstände von einem archimedischen Punkt außerhalb der Welt zu betrachten, daß vielmehr alle wissenschaftliche Erkenntnis anthropozentrisch ist. Dies ist eine Konsequenz der Einsicht, daß wir nur das erkennen, was wir hervorbringen können. „Die metaphysische Hoffnung der klassischen Physiker, durch ihre Wissenschaft den Halt am an sich Seienden zu gewinnen, fällt dahin. Die heutige Physik zwingt den Physiker zur Besinnung auf sich selbst als Subjekt²³.“ Nach einer Formulierung von Werner Heisenberg „begegnet der Mensch nur noch sich selbst²⁴“.

Wenn Wahrheit aber ein Produkt des Menschen und der Geschichte ist: muß man dann nicht den Gedanken der Wahrheit aufgeben²⁵? Ist der Gedanke der Wahrheit überhaupt denkbar ohne den Glauben an das Unbedingte, welches Wahrheit verbürgt und an dem sich die geschichtlichen Gestalten der Wahrheit messen lassen? Und um von der Sinnfrage zu reden: Ist das Bemühen, „einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott (nicht) eitel²⁶“?

Fragen über Fragen, die sich nicht mit Sicherheit beantworten lassen, die alle über die Wissenschaft im engeren Sinne heraus- und in die Theologie, zum mindesten in ihre Nachbarschaft, hineinführen.

Die Wissenschaft beweist nicht die Existenz Gottes. Wohl aber wirft sie Fragen auf, die theologischer Natur sind. Es gibt theologische Aspekte der

²² Welche Rolle die Sinnfrage bei Physikern der Gegenwart spielt, zeigt sehr schön WERNER HEISENBERG in seinem Buch: *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1970, insb. Kapitel 7 und 17. Siehe auch CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft*, in: C. F. v. W., *Zum Weltbild der Physik*, 9. Aufl., Stuttgart 1962, S. 118–157; ders., *Die Geschichte der Natur*, 3. Aufl., Göttingen 1956, bes. S. 114 ff.

²³ CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Das Experiment*, in: *Zum Weltbild der Physik*, a. a. O., S. 174.

²⁴ WERNER HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, a. a. O., S. 17 f.

²⁵ Vgl. WILHELM KAMLAH, *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz*, Stuttgart 1960.

²⁶ MAX HORKHEIMER, *Theismus — Atheismus*, in: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1963, abgedr. in: M. H., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967, S. 227. Die Frage durchzieht das gesamte Denken des späten Horkheimer: s. insb. seine Aufzeichnungen aus den Jahren 1950–69, in: *Notizen 1950–1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, hrsg. von Werner Brede, Frankfurt am Main 1974, und: M. H., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg 1970, wo es S. 88 heißt: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ‚Sinn‘ nennen aus der Welt.“

Wissenschaft, wenn nicht eine theologische Grundlegung. In diesem Sachverhalt liegt der gewichtigste Grund für die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaften. Die Theologie ist keine Wissenschaft im Sinne der modernen Naturwissenschaft; sie ist eine Wissenschaft sui generis. Die heutige Universität kennt viele Wissenschaften und Wissenschaftsbegriffe. Eine Zusammenarbeit zwischen einzelnen Disziplinen bedeutet nicht, die Grenzen zwischen ihnen zu verwischen²⁷, sondern in einen Dialog einzutreten, sich wechselseitig herauszufordern, zu ergänzen und zu befruchten. Dieser Dialog macht das Wesen der Universitas litterarum aus. Daran, ob es zu diesem Dialog kommt, entscheidet sich die Wirklichkeit der Universität. Um es mit den Worten von Karl Jaspers zu sagen: „Wissenschaft in der Einheit der Idee umfaßt die Wissenschaften sowohl in dem bestimmten engeren Sinn der modernen Wissenschaft, wie in dem der Philosophie und Theologie. Daß mit einer Verabsolutierung der modernen spezifischen Wissenschaft nicht das Denken abgestoßen werde, das in deren Sinn nicht mehr Wissenschaft ist, das ist eine Lebensfrage für die Wirklichkeit der Wahrheit²⁸.“

Magne Cancellarie, Magnifizenz, ich bringe Ihnen die Grüße der Universität.

²⁷ Sowenig wie es darum gehen kann, die Grenzen zwischen Wissen und Glauben zu verwischen. Hierzu am besten: KARL LÖWITZ, Wissen, Glaube und Skepsis, Göttingen 1956.

²⁸ KARL JASPERS und KURT ROSSMANN, Die Idee der Universität, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1961, S. 95.

Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie

I.

Beinahe präzise in die Mitte des Zeitraums, der durch die Wieder- und Neubegründung der Theologischen Fakultät von Trier für uns heute Anlaß der Besinnung und des Feierns ist, fällt kirchengeschichtlich gesehen das Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die zeitliche Mitte darf gewiß auch im Sinn eines Fingerzeigs auf die Mitte theologischer Arbeit in diesem Zeitraum gedeutet werden. Es ist zwar noch entschieden zu früh, über die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses dem quantitativen Umfang nach so viel zitierten Konzils schon eine Bilanz zu ziehen. Aber wenn Theologen über ihre Möglichkeiten und Aufgaben in dieser Zeit nachdenken, werden sie mit Recht das Konzil als Ereignis aufnehmen, das ihre theologische Arbeit auf die Spur der Zeichen der Zeit, auf die geschehnde Geschichte der Kirche hinweisen kann. In diesem Sinn muß nun freilich jedes Konzil als ein Stück geschehender Ekklesiologie gedeutet werden, unabhängig davon, ob reflexe Ekklesiologie im eigentlichen Sinn thematisch geworden ist oder nicht. Für das Zweite Vatikanische Konzil gilt jedoch darüber hinaus, daß die Ekklesiologie der rote Faden war, der sich durch alle Behandlungsgegenstände hindurch verfolgen läßt, über die offenkundige Tatsache hinaus, daß die beiden umfangreichsten Dokumente — die dogmatische Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute — ausdrücklich Kirchentheologie betreiben wollen. Wenn es auch nur sehr konzentriert geschehen kann, sollten wir in unserer Überlegung, die dem Charakter des Jubiläums entsprechend auch rückschauende Besinnung sein darf, versuchen, wesentliche Gehalte dieser Ekklesiologie des Konzils zu rekapitulieren. Aber zuvor sei schon ein kurzer Hinweis auf die Brisanz gestattet, welche den Rückblickenden nicht nur einfach konstatieren läßt, das und das hat das Konzil über die Kirche gesagt. Man braucht zwar kaum jemanden darauf hinzuweisen, daß das Konzil mit ungelösten Fragen und Neuorientierungen in manchen praktischen Entscheidungen Unruhe in der Kirche ausgelöst hat, die man ganz gewiß nicht schon als solche als Reform auslegen kann. Aber der geschichtliche Vergleich mit anderen Konzilien legt auch die Frage nahe, ob diese Unruhe nicht doch möglicherweise ein sehr anspruchsvolles Omen enthalten könnte. Es waren wirkungsgeschichtlich gesehen nicht die bedeutungslosesten Konzilien, deren unmittelbare Nachgeschichte von Wirren gezeichnet war. Natürlich wäre es vermessen, das Zweite Vatikanum damit etwa schon Nizäa oder Chalzedon an die Seite zu stellen. Diese Rangfrage darf auch unbeantwortet bleiben. Für den

Theologen hat der Vergleich aber doch etwas Erregendes an sich. Den kirchengeschichtlichen Rang etwa gerade der beiden genannten Konzilien hat zu einem beträchtlichen Teil die Nacharbeit der Theologen bestimmt. Kann dieser Tatbestand als Ermunterung für die gegenwärtige theologische Arbeit verstanden werden, gar als Aufgabe an sie? Können die teilweise zu erfahrenden Spannungen innerhalb der Kirche und der Theologie, wie wir sie erleben, gerade von der Intention der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils her eine aufbauende Funktion erhalten? Im Sinn dieser Frage ist der zweite Aspekt unseres Themas gemeint: die Kirchlichkeit der Theologie. Die Bejahung der Kirchlichkeit der Theologie kann dabei grundsätzlich schon einmal als eine Voraussetzung miteingebracht werden, die nicht lange bewiesen werden soll.

II.

So ist an dieser Stelle zunächst einmal nach Inhalten der ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fragen, und zwar so, daß möglichst auch die Intentionen und zeitgeschichtlich bedingte Motivationen mit zur Sprache kommen.

Es scheint mir erlaubt zu sein, diese sehr umfassend gestellte Frage im Zusammenhang mit einem Ereignis aus der Geschichte der jungen Theologischen Fakultät Triers anzugehen. Die Rektoratsübergabe des Jahres 1960 stand schon im Zeichen der Vorbereitungen des Konzils. Zwar war zu der Zeit noch nicht abzusehen, wie tonangebend das ekklesiologische Thema für das ganze Konzil werden sollte. Aber der Stellenwert dieser dogmatisch zentralen Frage zeichnete sich bereits ab. In der damaligen Rektoratsrede führte Ignaz Backes aus: „Als nach dem Ersten Weltkrieg, gemäß einem Wort Romano Guardinis die Kirche in den Seelen wiedererwachte, genügte vielen nicht mehr das, was bis dahin im Hinblick auf die Unterscheidung der katholischen Kirche von den anderen christlichen Bekenntnissen in ermüdender Wiederholung geschrieben und gesagt worden war. Man besann sich auf das Wesen der Kirche als Gesellschaft und Gemeinschaft, auf ihre Rechtsgestalt und die innere Seite, die Liebe des Heiligen Geistes als der Seele der Kirche. Vor allem aber trat die Kirche ins Blickfeld als der mystische Leib Christi!“. Die Frage nach der Kirche entsprang somit einem existentiell ausgeprägten Glaubensimpuls, die Kirche als ein Geheimnis Jesu Christi zu sehen und so in ihr leben zu können. Das dürfen wir diesen Worten entnehmen. Die Generation, welche die damalige Entwicklung als Stück ihrer eigenen Glaubensgeschichte miterlebte, sah in dem Wort vom „Mystischen Leib Christi“ nicht einen aufgebauchten theologischen Begriff, sondern sie erlebte darin wirklich etwas von der leibhaftigen Präsenz des Herrn der Kirche selbst.

¹ Gottes Volk im Neuen Bunde, in: TThZ 70 (1961) 82.

Wir empfanden eine solche Sicht der Kirche als befreiend gegenüber den in der Rektoratsrede „ermüdend“ genannten Versuchen, die sozusagen erschöpft abbrachen, wenn die Legitimität der kirchlichen Autorität, insbesondere die päpstliche, theologisch begründet war. Angesichts heutiger Fragen ist es nicht uninteressant zu konstatieren, daß auch damals die Unvollständigkeit der Lehre eines Konzils als treibende Kraft mit hinter dieser vielleicht enthusiastischen Kirchenfrömmigkeit stand, die man aber heute nicht mit einem kirchlichen Triumphalismus gegenreformatorischer Art in einen Topf werfen sollte. Unvollständig war nämlich die Ekklesiologie des Ersten Vatikanums. Der von außen her bedingte Abbruch dieses Konzils ließ die einseitige Unvollständigkeit zwar stärker hervortreten, als beabsichtigt war. Immerhin hatte man umfassendere Schemata der Kirchenlehre vorbereitet. Nur der Ausbruch des Deutsch-Französischen Krieges von 1870 und dessen Folgen für den Kirchenstaat brachten von außen her die Beschränkung auf Primat und Lehrautorität des Papstes. Man darf indessen sagen, daß diese beiden Themen eben doch die Hauptaufmerksamkeit der Konzilsarbeit des Ersten Vatikanums in Fragen der Ekklesiologie auf sich konzentrieren konnten. Andererseits war auch lehramtlich die Wende zu einer dogmatisch tieferen Ekklesiologie bereits vor dem Zweiten Vatikanum vollzogen. Wenn das Zweite Vatikanum heute als die Zeit der Öffnung der Kirche gegenüber andrängenden Zeitfragen und als Zeit der Durchbrüche gilt und eine extrem konservative Einstellung es darin schon wieder korrigieren möchte, sollte man nicht vergessen, daß erste, auch für das Gelingen des späteren Konzils entscheidende Weichenstellungen zum Beispiel zur Erneuerung der Liturgie, zur Beheimatung der Bibelwissenschaften historisch-kritischer Art in der Kirche und zu einer vertieften und im wahren Wortsinn katholischeren Kirchentheologie unter dem doch weithin zentralistisch geführten Pontifikat Pius XII. erfolgt sind. War nicht in der Enzyklika *Mystici Corporis* eben dieses Papstes eine christologisch und pneumatologisch so reiche Theologie aus genuiner Schrift- und Vätertradition aufgenommen, daß zunächst viele meinten, im Grunde brauche das Konzil hinsichtlich der dogmatisch zentralen ekklesiologischen Lehre diesem theologischen Durchbruch nur noch so eine Art Schlußsegnen zu geben. Neue Aussagen erwartete man zunächst eher über das 1870 vernachlässigte Bischofsamt und die gar nicht zur Sprache gekommenen Laien.

In der Tat blieb die Enzyklika *Mystici Corporis* eine reich ausgeschöpfte Quelle der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Es ist auch von der kurz angedeuteten Situation hinsichtlich des Status der Ekklesiologie her verständlich, wenn das erste Kapitel der Kirchenkonstitution die Überschrift *De ecclesiae mysterio* erhielt. Aber der tragende Leitgedanke der Konstitution wurde die Bezeichnung der Kirche als „Gottes Volk“. Wir dürfen noch einmal auf die Trierer Rektoratsrede aus dem Jahr 1960 zurückkommen. Hier stoßen wir nämlich auf ihre damalige und — wie mir scheint — auch heutige aktuelle Bedeutung. Ihr Thema lautete — zwei Jahre vor der Konzilseröffnung — „Gottes

Volk im Neuen Bund“, und sie stellt ihrem Inhalt nach einen entschiedenen Versuch dar, die ekklesiologische Schlüsselfunktion dieser Sicht der Kirche zu begründen.

Die Schnelligkeit, mit der das neue und zugleich von der Tradition her gesehen ganz ursprüngliche Wort von der Kirche als Gottes Volk nach der Verabschiedung der Kirchenkonstitution von diesem so angesprochenen Volk Gottes rezipiert wurde, ging möglicherweise zu Lasten einer vertieften Einsicht. Eine Rückbesinnung auf die Situation der Vorbereitung und Erarbeitung der Kirchenkonstitution mag die Tragweite zu würdigen helfen. Die durch das Konzil selbstverständlich gewordene Sicht der Kirche als Gottes Volk im neuen Bund war in der Zeit, als die ersten Ideen für das kommende Konzil Gestalt gewannen, durchaus nicht allgemein spruchreif. Auch aus Backes' Darstellung der Diskussionslage geht hervor, daß es sich zunächst fast eher um eine Außenseiterposition handelte, der gegenüber die Sicht der Kirche als *Corpus Christi Mysticum* die reicheren Inhalte zu bieten schien. Otto Semmelroth, der selbst mit einer anderen, noch zu behandelnden Idee wesentliche theologische Vorarbeit für die Kirchenkonstitution leistete, hatte noch kurz zuvor folgendes Urteil über die Beschreibung der Kirche als Gottes Volk geschrieben: „Hier wird die Kirche gewiß — und mit Recht — zunächst in ihrer äußeren, rechtlichen, gesellschaftlichen Wirklichkeit gesehen... So führt uns das kirchliche Selbstverständnis als Volk Gottes sofort auch zum Verständnis ihrer staatsähnlichen, gesellschaftlichen Prägung. Daß dieses Volk vor anderen Völkern dadurch gekennzeichnet ist, daß es Gottes Volk ist, erinnert zwar schon an eine hintergründige, göttliche Wirklichkeit, der die sichtbare Kirche zugeordnet ist. Aber es ist noch nichts gesagt über die Art dieser Beziehung der Kirche zu Gott.“ Semmelroth folgert daraus weiter, daß auch eine von Menschen gestiftete Religionsgemeinschaft sich von sich selbst aus als Volk Gottes verstehen könne. Der Wirklichkeit der Gnade gegenüber, die im Verständnis der Kirche als mystischem Leib Christi so deutlich zur Sprache komme, scheint Semmelroth der Begriff des Volkes Gottes zu unbestimmt. Er sagt: „Bei ihm liegt eben der Ton auf der erfahrbaren Wirklichkeit der sichtbaren Kirche².“

Dem sei gegenübergestellt, wie Backes in seiner damaligen Rektoratsrede für den Leitgedanken des Volkes Gottes im Neuen Bund plädiert, nachdem er sein Material aus den biblischen Quellen ausgebreitet hat und indem er dies auswertend interpretiert: „Mit eigenen Worten aber können wir die Lehre des NT vom Volk Gottes so rekapitulieren: Mit der Zwölfzahl seiner Apostel hat schon Jesus auf eine Kontinuität der 12 Stämme Israels hingewiesen. Auch im Wort *ekklesia* kann man diese verbindende Linie angedeutet sehen. Mag auch erst Paulus den Begriff des Gottesvolkes geprägt haben, um... darzutun, daß die

² Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE. (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1960, 323.

Heidenchristen in der Kirche voll berechtigt sind, so ist es doch ein ursprünglicher Wesenszug der kirchlichen Verkündigung, daß die Christen Abrahams Nachkommenschaft darstellen und damit Träger der Verheißungen sind. Das neue Volk gehört dem Vater-Gott und dem Christus Jesus. Dieser hat es geschaffen, als er den Neuen Bund in seinem Blute schloß. Er hat seinem Volke sein Gesetz und seinen Heiligen Geist gegeben. Das neue Gottesvolk ist zwar aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengesetzt, aber es ist ein einziges Volk. Es ist auch das Heilige Volk, das im Heiligen Geiste durch Christus dem Vater sich naht als eine königliche Priesterschaft und den Geist der Heiligkeit in sich bewahrt. Es schaut aus auf die Erscheinung der Herrlichkeit seines Herrn³.

In der Tat könnte man, wenn man — wie Semmelroth es in diesem Zusammenhang noch sieht — nur Begriffe im Sinn einer Art Definition abklopft, um daraus weitere Folgerungen über die Eigenschaften der Kirche abzuleiten, aus dem Begriff „Volk Gottes“ noch nicht allzuviel entnehmen. Demgegenüber fällt auf, daß Backes viel mehr einen Geschehenszusammenhang beschreibt als Begriffe definiert. In der Mitte dieser Darstellung steht ein handelndes Subjekt: Jesus Christus, der eine Gemeinschaft um sich sammelt, die durch ihn Gestalt und Faßbarkeit gewinnt. Entsteht durch diese Tat schon ein Gegenüber an aktueller Beziehung zwischen Jesus Christus und dem neuen Volk, so geschieht dies noch einmal innerhalb einer dramatischeren Spannung. Diese tritt uns als das dialogische Gegenüber von Gott und Jesus Christus entgegen. Die Erwerbung der Jesus zur Sammlung anvertrauten Menschen für Gott ist in trinitarisches Geschehen aufgenommen. Aber damit ist es nicht in irgendeinen nur spekulativ interessanten Bereich abgeschoben, sondern dieses Geschehen konzentriert sich genau auf den Kerninhalt jedes aktuell geglaubten Christentums: den in den Tod gegebenen Jesus Christus. Darin erscheint nun auch Gottes lebendiger Geist innerhalb dieser Dramatik. Er ist der Innenraum, in den wir vom vollendeten Jesus Christus und vom ihn erhöhenden Vater zugleich aufgenommen werden. Der Geist löst Jesus nicht nur als Sicherungsfaktor ab — eine Sicht, die sich so oft in einer zu statischen Kirchenbetrachtung einstellt —, sondern er kommt als Geist vom Vater zu uns, der uns mit ihm den Geist seines Sohnes schenkt, wie es paulinische Theologie so eindrücklich zu sagen weiß.

Schließlich ist dieses Geschehen in eine Zeitlinie eingetragen, die selbst wieder einen Geschehenszusammenhang erkennen läßt. Jesu Geschichte begann mit Abraham und dem Gottesvolk Israel. Also gehört zu ihrer leidvollen Spannung einerseits, daß der von Jesus kommende Glaube in die Tradition Abrahams aufnimmt, andererseits aber auch, daß gerade die Heilsverheißungen an Israel jedenfalls für einen Teil Israels nicht — darf man im Blick auf Gottes Treue immer noch sagen: noch nicht? — in Erfüllung gegangen sind. Aber auch die

³ Gottes Volk, 87.

innere Dynamik des Tuns und Schicksals Jesu ist noch nicht abgegolten. Gerade der Neue Bund, der auch der ewige Bund ist, läßt das neue Gottesvolk in einem sehr viel dramatische Spannung enthaltenden Schicksal „pilgerndes“ Gottesvolk sein.

Man wird all diese kurz angesprochenen Inhalte in der Kirchenkonstitution wiederfinden. Sie bilden ihren Kerninhalt. Man könnte nun natürlich fragen, wenn man noch einmal an die aufgezeigte Unbeholfenheit gegenüber dem Begriff „Gottes Volk“ zurückdenkt, ob nicht erst durch den Begriff des Bundes Leben und Farbe in den ganzen Gedankengang gekommen sei. Zweifelsohne könnte man eine Bestätigung dafür aus dem zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution erhalten. Auch dieses trägt die Überschrift „Gottes Volk“ und beschreibt dann viel eher das Geschehen des Neuen Bundes. Aber darin liegt ja wohl auch die theologische Bedeutung dieses Ringens um eine adäquatere Darstellung der Kirchentheologie. Man war in der Tat ausgezogen, um zunächst überhaupt eine und dann die beste „Definition“ für die Kirche zu suchen, wenn man auch schon länger spürte, daß eine Definition im strengen Sinn des Wortes sich nicht anbieten wollte. Als sich dann „mystischer Leib Christi“ und „Volk Gottes“ sozusagen in Konkurrenz gegenüberstanden, wurde daran nicht nur klar, daß es keine adäquate Definition für die Kirche gibt, sondern auch, warum das der Fall ist. Die Kirche hat keinen Selbststand, wenn man sie abgrenzt, definiert: Sie gewinnt ihre Gestalt erst in dem Geschehen, das unser Heil als Gottes Geschichte durch Jesus Christus ist. Die Theologie der Kirche, wie sie vom Zweiten Vatikanum vorgelegt wurde, hat insofern eine paradigmatische Bedeutung für den Wandel im Denken, der vieles in der heutigen Theologie noch immer als einen Gärungsprozeß erscheinen läßt: den Versuch, geschichtlich in der Theologie zu denken. Die Ekklesiologie ist unter den klassischen dogmatischen Traktaten der zuletzt zugefügte. Im theologischen Lehrbetrieb ist er nicht viel älter als das Konzil selbst. Aber er wurde auch charakteristisch für einen Strukturwandel des gesamten theologischen Denkens. Das sollte zunächst einmal an dem Leitgedanken der Kirchenkonstitution erläutert werden. Es sollte aber auch die Frage provoziert werden, ob mit dem schnell rezipierten Gedanken des Volkes Gottes nicht die Tragweite dieses Versuchs trotz der vielen Zitationen und Berufungen auf die Kirchenkonstitution fast schon wieder aus dem Blick gekommen ist.

III.

Ehe wir jedoch die theologische Wirkungsgeschichte der Kirchenkonstitution weiter verfolgen, muß die Rede auf eine andere, ebenfalls neue, aber ebenfalls in Schrift und Vätertheologie verwurzelte Aussage dieser Konstitution kommen, nämlich die Bedeutung der Kirche als Wurzelsakrament. Schon innerkonziliar kommt ihr eine beachtenswerte Wirkungsgeschichte zu. Sie hat nämlich doch

wohl am stärksten von den Gedanken der Kirchenkonstitution her den Inhalt der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute beeinflußt. An der Ausbildung dieses Gedankens hat, wie schon kurz angedeutet, Otto Semmelroth einen entscheidenden Anteil. Auch bei der Deutung der Kirche als Wurzelsakrament⁴ kommt es auf den dynamischen Charakter eines vornehmlich eschatologisch ausgerichteten Geschehens an. In die Kirchenkonstitution ist der Gedanke sozusagen programmatisch gleich in die Einleitung aufgenommen. Es heißt dort: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (n. 1). Es bleibt eine der fruchtbaren Anregungen der Theologie unseres Jahrhunderts, die ganze Wirklichkeit der Kirche sakramental zu deuten. Die Sakramente sind die Begegnungen in deren Vollzug die Kirche am eindringlichsten die Selbstmitteilung ihres Herrn erfährt. Die Kirche gibt eine gläubige und liebende Antwort, in der der Herr selbst die *res sacramenti* in seinen Gliedern zur Vollendung führt. Darin wird die Kirche ihrer Sendung im Dienst ihres Herrn gewahr und zu deren Erfüllung gestärkt. Es gehörte ja zu den Aufbrüchen unseres Jahrhunderts, die Sakramente als personal-gemeinschaftliche Verwirklichung von Kirche neu zu begreifen. Auch das Konzil hatte in der Liturgiekonstitution den Sinn für diese Erfahrung bereits geweckt. Umgekehrt hat aber auch die sakramentale Deutung der Kirche als ganzer in all ihren Wirkdimensionen die einzelnen sakramentalen Vollzüge für die Gläubigen einleuchtend und sinnvoll machen wollen. Wenn im zitierten Text der Konstitution ganz der thomanische Sakramentenbegriff erhellend wirken sollte, indem Sakrament als Zeichen und Werkzeug bestimmt wird, so kam es in der Situation des Konzils besonders auf die geschichtlich-eschatologische Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ an, die im sakramentalen Zeichenbegriff eingeschlossen ist. Aus der schon geschehenen *Communio* mit Christus heraus sollen die gläubig werdenden Menschen in den Bund mit Gott hineingenommen werden, und die Gemeinschaft der Menschen selbst soll als Reich Gottes heraufkommen. In dieser geschichtlich-eschatologischen Ausrichtung lag letztlich die Möglichkeit begründet, die ganze Kirche in allen ihren Dimensionen als Sakrament zu begreifen. Es geht darum, daß Zeichen und Sache immer mehr zu ihrer eschatologischen Einheit kommen. Die ganze menschliche Wirklichkeit ist bestimmt und berufen, in den Gottesbund aufgenommen und darin in all ihren Bezügen vollendet zu werden. Ohne daß es also vom Wortlaut her zunächst auffallen muß, wurde hier auch versucht, eine Antwort auf die eschatologische Fragestellung zu geben, die sich übrigens seit der Zeit des Konzils noch sehr viel stärker als die Herausforderung unseres Jahrhunderts gezeigt hat. In der programmatischen Einleitung der Kirchenkonstitution wird deshalb auch der Gedanke der Kirche

⁴ Die Terminologie „Wurzelsakrament“ findet sich als Weiterführung des Semmelrothschen Gedankens bei K. RAHNER. SEMMELROTH sprach zunächst von Christus und der Kirche als Ursakrament. Vgl. Semmelroth, Um die Einheit des Kirchenbegriffs, 328.

als Wurzelsakrament auf die gegenwärtig geschichtliche Situation hingewendet: „Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“ (n. 1). Das ist ein deutliches Präludium für den Duktus der späteren Pastoralkonstitution. Freilich klingen schon in den Einleitungssätzen der Pastoralkonstitution all die Schwierigkeiten an, die Sendung der Kirche für den Bereich, den man zusammenfassend „Welt“ nannte, richtig zu artikulieren. Da heißt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute... sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (n. 1). Das klingt schlicht und selbstverständlich und ist es zunächst auch. Es spricht sich darin der Wunsch aus, gegenüber einem triumphalistischen Kirchenverständnis, in dem der Besitz des Glaubens und der Heilmittel zu ahnungsloser Überheblichkeit führt, das Bild einer suchenden, pilgernden, mit allen Weltnöten solidarischen Kirche aufscheinen zu lassen. Immerhin sind in diesem ersten Satz aber doch „die“ Menschen und die Jünger Jesu gegenüberstehende Größen. Der zweite Satz der Konstitution zeigt allerdings, daß es sich um ein Ineinander der beiden Größen handelt. Von den Jüngern Jesu heißt es da — an den zitierten Wortlaut anschließend: „Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist.“ „Die“ Menschen und die Jünger Jesu sind also nicht fest voneinander abgegrenzt. Die Jünger Jesu erscheinen als Herausgerufene eben aus „den“ Menschen, und zwar — so bemüht sich wenigstens der Text es darzustellen — nicht auf Grund irgendeines tieferen Erkenntnisfortschritts — der Basis neuzeitlicher Fortschrittsideen, vermutlich auch der revolutionär handlungsbezogenen —, sondern weil sie in eine bestimmte Geschichte hineingezogen sind. In diese — so dürften wir der Klarheit wegen ergänzen — haben sie allerdings eingewilligt. So ist sie ihre Geschichte geworden, die damit auch notwendig das aufgeklungene missionarische Element enthält, die empfangene Heilsbotschaft mitzuteilen. „Darum“ — so fügt sich im Text der nächste Satz an — „erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“. Hier bricht nun das Dilemma, das sich mit der Gegenüberstellung von „den“ Menschen und den Jüngern Jesu bereits ankündigte, vollends auf. Denn man kann wirklich nicht sagen, daß „die Menschheitsgeschichte“ und die Aufgabe der Jünger Jesu besonders glücklich in dieser Weise nebeneinander stehen. Der Ort der so Sprechenden ist doch dann wohl eher „außen“ zu suchen, nicht in der Geschichte der Menschheit.

IV.

In diesem Herbst jährt sich der Abschluß des Zweiten Vatikanums zum zehnten Male. Aus diesem Anlaß hat Joseph Ratzinger im Rahmen einer Veranstaltung der Kirchlichen Hochschule in Eichstätt eine vorsichtige Bilanz zu ziehen versucht. Unter dem Titel „Der Weltdienst der Kirche“ untersucht er Auswirkungen von *Gaudium et spes* im letzten Jahrzehnt. Vom Inhalt der Pastoralkonstitution kann er sagen, sie stelle faktisch so etwas wie eine Summe christlicher Anthropologie und zentraler Probleme des christlichen Ethos dar. Das sei aufs ganze gesehen sogar in einer zeitentsprechenden Weise gelungen. Dann fährt er fort: „Was aber an diesem Text so wirksam wurde, war nicht die inhaltliche Summe, die ganz auf der Linie der kirchlichen Überlieferung verbleibt und deren Möglichkeiten ausschöpft; es war vielmehr die allgemeine Situation des Aufbruchs...“⁵ An einer Reihe von Ereignissen des vergangenen Jahrzehnts illustriert Ratzinger die Euphorie dieses Aufbruchs als zunächst treibendes Motiv im Sog von *Gaudium et spes*. Er versucht demgegenüber den Blick dafür zu öffnen, wie der unvermeidliche Zusammenbruch dieser Euphorie eine Krise sichtbar gemacht hat, die in der Euphorie selbst schon angelegt war. Die Problematik liegt nach Ratzinger — und darin möchte man ihm zustimmen — in der Art der Gegenüberstellung von Kirche und Welt, die sich letztlich aus der Gettosituation der Kirche ergab und die nicht so leicht durch einen guten Willensakt der Aufbruchsbereitschaft allein zu durchbrechen war. Ratzinger kennzeichnet die Intention der Pastoralkonstitution, sie wolle eine Art Gegensyllabus darstellen und sei insofern als „Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit“ zu verstehen. Diese Intention bestimme das eigentümliche Gegenüber von Kirche und Welt, das uns im Einleitungstext begegnete. Ratzinger erläutert: „Mit ‚Welt‘ ist im Grund der Geist der Neuzeit gemeint, dem gegenüber sich das kirchliche Gruppenbewußtsein als ein getrenntes Subjekt erfuhr, das nun nach heißem und kaltem Krieg auf Dialog und Kooperation drängte“.⁶

Wir hatten darauf hingewiesen, es sei aus der Kirchenkonstitution insbesondere die eschatologisch-dynamische Auffassung von der Kirche als Einigungssakrament gewesen, die in die Pastoralkonstitution hineingewirkt habe. Wir erinnern uns an die ursprüngliche Intention der sakramentalen Betrachtungsweise der Kirche. Die Ekklesiologie sollte in das „Mysterium“ Jesu Christi gegründet werden. (Das griechische Wort *Mysterion* hat ja im lateinischen *sacramentum* ein Analogon gefunden). Diese Begründung der Kirche im Sakrament Jesus Christus selbst sollte aber auch ihr sakramentales Tun als eine Einheit erscheinen lassen. Nur aus der *Communio* mit Christus — und nicht nur

⁵ Der Weltdienst der Kirche, in: IKaZ 4 (1975) 440.

⁶ A. a. O. 443.



aus einer bloß legalisierenden Einsetzung — lassen sich die einzelnen Sakramente verstehen und feiern. Schließlich soll der Gedanke aber auch den übrigen kirchlichen Vollzügen einen sammelnden Ort geben. Alle wesentlichen Vollzüge der Kirche haben den Sinn, der *Communio* zu dienen. Sie sind zwar nicht automatisch Sakramente, aber wenn sie recht getan werden, tendieren sie auf die Verwirklichung der *Communio*. Aus all dem erwächst dann schließlich auch der Gedanke, der vielleicht mit der Vorstellung kurz erläutert werden kann, die Kirche als ganze sei *sacramentum mundi*. Sie ist ja nicht für sich selbst da, sie will mit allem, was sie ist, dienende Kirche sein. Das alles ist unbestreitbar richtig, auch der Gedanke, die Kirche sei *sacramentum mundi*. Dennoch liegt in einem solchen sakramentalen Sendungsverständnis auch eine Gefahr der Übertreibung. Die Zuwendung zu den Problemen der Neuzeit hat gewiß etwas mit dem Heildienst der Kirche zu tun. Aber das waren doch zu einem Gutteil Korrekturen, die längst fällig waren. Gerade sie hätten teilweise aus dem eigenen Blickwinkel heraus auch theologisch bescheidener vollzogen werden müssen. Das ist nämlich für die Kirche nicht nur sozusagen ein moralisches Problem. Ihre Überzeugungskraft liegt darin, wieweit in ihrem Verhalten die Zuwendung Jesu Christi als das entscheidende Sakrament der Liebe Gottes aufleuchtet. Denn das und letztlich auch nur das ist die eigenständige Aufgabe der Kirche. Darin gewinnt sie ihre Identität, nicht in „ihrer“ Zuwendung zur Welt, deren grundsätzliche, wenn auch jeweils kritisch zu bedenkende Richtigkeit nicht bestritten werden soll.

Dem brauchte zum Beispiel nicht zu widersprechen, wenn es in der Pastoralkonstitution heißt: „Die Kirche anerkennt . . . , was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich“ (n. 42). Man mag einwenden, das sei sehr weit gefaßt. Aber in vielen solcher Fragen wird die Kirche als Kirche nicht viel konkreter sprechen können. Ist es jedoch theologisch nicht zu hoch gegriffen, wenn eine solche Anerkennung mit dem Mysterium der Kirche als *Communio* begründet wird: „Förderung von Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ ist“ (n. 42)? Gewiß haben die menschlichen Gemeinschaftsordnungen etwas mit der kommenden Realität der verwirklichten Gottes-herrschaft zu tun. Aber ist der Schluß vom Gottesreich auf die Approbation menschlicher Sozialisation so leicht und schlüssig?

Mir scheint, daß Gerhard Sauter zu Recht auf die Gefahr der Theologie hingewiesen hat, die zuviel umgreifen will und dabei nur mehr allzu Richtiges zu sagen weiß. Es ist die Gefahr, daß theologisches Sprechen „alle Wirklichkeit bereits in das Reden von Gott hinein(nimmt) . . . , aber eben deshalb keine

Einzelenerfahrung mehr normieren (kann), weil jede schon theologisch vorgeprägt oder aber theologisch bedeutungslos ist⁷“.

Hier scheint ein Grund für manche theologische Unsicherheit der letzten Jahre genannt zu werden. In einer Missionstheologie dieser Jahre, die deutlich von den ekklesiologischen Problemen der Nachkonzilszeit geprägt ist, heißt es: „Die christliche Sendung auf Grund der universalen Verheißung für die Welt zielt nicht primär auf die Erhaltung und Ausbreitung der Kirche, sondern auf die tatkräftige Verantwortung der Hoffnung inmitten der Welt und sucht darin und darauf hin Menschen zum Mithoffen und zur Mitarbeit zu gewinnen⁸.“ Das ist nur scheinbar eine bescheidene Ekklesiologie. Eine lang bekannte evangelische Kritik an der katholischen Ekklesiologie lautet, sie kenne nur die Identität von Jesus Christus und der Kirche. Der Einwand muß ein steter Stachel der katholischen Ekklesiologie bleiben. Vorkonziliar wirkte sich die Art der Identifizierung vor allem für die Autoritätsbegründung der Kirche aus. Nachkonziliar hat die Kirche ihre Dienstfunktion entdeckt. Aber gerade darin liegt wieder die Gefahr einer zu naiv-harmlosen Gleichsetzung mit Gottes Heilswillen. Manche Vorstellungen vom Weltdienst der Kirche — die zitierte scheint mir dazuzugehören — fassen kirchliche Aktivität so unreflektiert unter den Aspekt des Weltdienstes, daß die qualitative Unterscheidung zwischen Jesu Heildienst und unserem Dienst aus dem Blick kommt. Im Blick auf Jesus Christus ist es richtig, wenn das Johannesevangelium sagt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat“ (3, 16). Aber in diesem Sinn läßt sich von der Kirche nicht in einfacher Verlängerung sagen, sie sei *sacramentum mundi*. Der ebenfalls johanneische Text der Fußwaschungssperikope läßt Jesus zwar sagen, er — der Herr und Meister — habe seinen Jüngern ein Beispiel gegeben. Aber die vorhergehende Geschichte macht klar, daß es kein lehrhaft-pädagogisches Beispiel war, das nur, nachdem man es einmal als richtig erkannt hat, in eigener kreativer Initiative vervielfältigt zu werden braucht. Petrus muß sich sagen lassen, wenn er Jesu persönlichen Dienst nicht annehme, habe er keinen Teil an Jesus (13, 1–15). Auch hier wird von Petrus so etwas wie eine christologische Identifikation verlangt. Aber es ist gerade nicht die eines dialektischen Ineinsfallens der Subjekte, sondern die bleibende Differenz in einer *Communio*, die als solche ganz im Lebensdienst Jesu gründet und als seine Gabe angenommen werden muß. Eine Konzeption von christlichem Weltdienst, die in Jesu personeigenem Lebensdienst nicht ihren Grund findet und nur beim Beispiel Jesu stehenbleibt, kann letztlich auch sich selbst nicht mehr als „christ-

⁷ Theologie als Beschreibung des Redens von Gott, in W. PANNENBERG, G. SAUTER, S. M. DAECHE, H. N. JANOWSKI, Grundlagen der Theologie — ein Diskurs, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974, 48.

⁸ L. RÜTTI, Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen. (Gesellschaft und Theologie, hrsg. v. H. BAIER u. a., Abt.: Systematische Beiträge, Nr. 9) München und Mainz 1972, 345.

lich“ begründen. Denn mit welchem Recht will sie sich überhaupt irgendeiner Wirklichkeit gegenübersetzen, die sie „Welt“ nennen kann? Die Welt und irgendeine Basis von gemeinsamer Vernunft bleiben dann doch schon immer der Horizont, der alles von vorneherein umfaßt. Der Versuch mit einer eschatologischen Heilsverheißung in der ausstehenden Zukunft der Welt ihre Geschichte offenzuhalten, schlägt erfahrungsgemäß leicht um. Die Verheißung ist so allgemein, daß die sogenannte Welt mit ihren Problemen die Tagesordnung in ihrem Sinn festlegt. Die christliche Botschaft hat von vorneherein ihren Ort verloren — nicht, weil sie wirklich nichts mehr zu sagen hätte, sondern weil sie nur noch auf ihre Nützlichkeit hin befragt wird, die sie für den fälligen Augenblick hat, der trotz aller sonstigen Traditionskritik selbst nicht in Frage gestellt wird. An der Dürre dieser Verzweckung erstirbt der Geschmack für den Inhalt der christlichen Botschaft, der nur aus ihr selbst heraus zu vermitteln ist. Eine Beschreibung der Kirche als Gottes Volk im Neuen Bund, wie sie die Kirchenkonstitution vorgelegt hat, wird dann leicht als abstrakte Wesensbeschreibung kritisiert, die nicht die konkreten Aufgaben der Kirche in der jeweiligen Zeit in den Blick nehme. Es hatte zwar eine tiefe Berechtigung, wenn schon unmittelbar nach dem Konzil ein gewisser Überdruß an ekklesiologischen Fragen in Erscheinung trat. Man verglich die dogmatische Bemühung um die Kirche innerhalb eben dieser Kirche mit der Attitude einer Frau, die nicht vom Spiegel loskommt. Es sei nun genug gefragt worden, „was“ die Kirche sei, jetzt sei es daran zu fragen, „wozu“ die Kirche da sei. Hieran war gewiß vieles richtig. In der Tat erwies sich manches, mit dem sich das Konzil beschäftigen mußte, als Deckung eines längst fälligen Nachholbedarfs. Aber die Glaubensreflexion über die Kirche, wie sie sich besonders in der Kirchenkonstitution niedergeschlagen hat, bedeutet gerade mehr als einen Akt des Sich-Freischwimmens in die neue Ära. Richtig besehen stellt die Ekklesiologie unter dem Titel „Volk Gottes im Neuen Bund“ eine Vermittlung zwischen den beiden Fragen dar, „Was ist die Kirche?“ und „Wozu ist die Kirche?“ Wenn unsere Deutung richtig war, enthält die Konzentration auf Volk Gottes im Neuen Bund ja gerade einen Verzicht auf eine Wesensdefinition. Der formelhafte Charakter des Wortes kann gewiß leicht verdecken, daß es sich um die Beschreibung eines aktuellen Geschehenszusammenhangs handelt. Das Wort wird gehört und gelesen als Antwort auf eine objektivierende Was-Frage. In Wirklichkeit wird aber doch der Versuch unternommen zu zeigen, daß irgendein „was“ der Kirche überhaupt erst in den Blick kommen kann, wenn man eines Geschehenszusammenhangs gewahr wird, in dem es um eine Geschichte von Liebe geht — mit ihren jeweiligen unvertauschbaren Subjekten. Die Frage eines die Kirche abstrahierenden „Was“ ist überwunden, ohne das keine erkennbare Struktur von Kirche mehr übrig bliebe. Die Frage nach dem „Wozu“, die missionarische, ist von ihrem Fortschritts- und Leistungsdruck befreit, weil die Mißverständnisse beseitigt sind, die in der Kirche ein sich selbst auflösendes Mittel zur Befreiung und Erlösung der Welt sehen könnten. Dennoch bedarf es umgekehrt auch keiner komplizierten Rechtfertigungsversuche für Mission.

Die Theologie hat also ihren eigenen Horizont, einen theologischen, gerade auch in der Ekklesiologie. Darin leistet sie ihren aktuellen kirchlichen Dienst. Sie verfällt somit auch nicht dem Irrtum, sie könne ihre Sache sozusagen von außen erreichen, indem sie sich selbst unter human- und gesellschaftswissenschaftlichen Horizonten zu integrieren versucht, um so die Aktualität ihrer Sache zu beweisen.

Aber hat Karl Rahner nicht etwas Richtiges gesehen, wenn er sagt, die Kirche könne gar nicht aus der Offenbarung Gottes (ihrer Entfaltung und rechten Auslegung) allein leben? Als Beleg für diese Aussage dient ihm eben die Pastoralkonstitution⁹. Die Kirche will sich einer Situation stellen und kann das nur, wenn sie auch eine Ahnung von diesem Unterfangen hat. Dazu bedarf es einer Situationskenntnis, die nicht aus der Offenbarung abzuleiten ist. Die Kirche „zeigt aber so, daß sie ein Wissen haben und erwerben muß, das für ihr Handeln wesentlich ist, und doch gar nicht aus der göttlichen Offenbarung selbst stammt, sondern menschlicher Erfahrung entspricht“¹⁰. Wer wollte das bestreiten? Aber wird, wenn man das beherzigt, eine Ekklesiologie des pilgernden Gottesvolkes im Neuen Bund angesichts dieser Aufgabe nicht doch wieder zur dogmatischen Abstraktion? Rahner zieht aus dem Tatbestand selbst eine — wenn man so will — „wesensekklesiologische“ Folgerung. „Muß die Kirche aber nicht nur die bleibende Wahrheit des Evangeliums verkünden, muß sie nicht bloß das bleibende Wesen der Sakramente in unzähligen Fällen zahlhaft wiederholen, muß sie vielmehr geschichtlich handeln und gehört auch die Notwendigkeit eines solchen konkreten geschichtlichen Handelns zu ihrem eigenen Wesen, dann gehört die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erkenntnis der Situation, in der sie so handeln, sich selbst vollziehen muß, auch noch zu ihrem Wesen beziehungsweise zu dessen Vollzug“¹¹.

Die Konstatierung dieses Tatbestandes scheint wichtig. Er ist ein theologisches Problem von Rang. Aber er deckt eher eine Aporie auf, als daß man versuchen könnte, durch eine forsche Theorie den Tatbestand in den Griff zu bekommen. Bei Rahner liegt dazu übrigens auch wohl kaum ein Versuch vor. In der Praxis der Kirche mag die theologische Aporie dagegen doch schon auf einen Weg weisen, der vernünftig und praktikabel scheint: Die Aporie ist nämlich nicht durch den Theologen zu lösen, der begreift, warum die Einbeziehung der Profanwissenschaft zum heilsgeschichtlichen Vollzug der Kirche gehört.

⁹ Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII Einsiedeln—Zürich—Köln, 1967, 628.

¹⁰ Ders., Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Schriften VIII, 18.

¹¹ Zur theologischen Problematik, 627.

Praktisch wichtiger ist die Einsicht, daß der Theologe gerade von seinem theologischen Horizont her nicht die Möglichkeit hat, das genannte Problem zu umgreifen. Wichtiger scheint nämlich die Kommunikation der Erfahrungen, die kompetente Fachwissenschaftler machen, wenn sie ihren Problembereich auf die Lebensfragen hin artikulieren, die ihnen im direkteren Umgang mit dem jeweiligen Stück Wirklichkeit entgegentreten. Natürlich könnte der Theologe in seiner Person auch Gesellschaftswissenschaftler oder sonst etwas sein. Aber das wird wohl selten der Fall sein und ist vermutlich gar nicht einmal die bessere Lösung. In der Tat scheint mir in der heutigen Kirche schon so eine Art Entlastung, wenn auch noch unvollkommen, im Gang zu sein. Die Kirche betreibt ihre Entscheidungsvorbereitung nicht mehr ganz allein in einem Eigenbetrieb als Amtskirche, dessen Sprecher in letzter Instanz doch Theologen sind. Diese Entlastung könnte auch den Theologen die Möglichkeit geben, sich guten Gewissens den aus der Theologie kommenden Fragen zu widmen, ohne ständig von der Frage geplagt zu werden, ob die Kirche nicht ihre aktuellen Aufgaben für die Zeit vergißt. Sie könnten mit besserem Gewissen, als es heute oft möglich ist, die aktuellen zeitbedingten Nöte auf das hin durchschauen, was Jesus das eine Notwendige nennt. Wolfhart Pannenberg sieht diese Funktion folgendermaßen: „Erst wo es um Aufdeckung der jeweiligen Situationsanalyse und kritischer Urteilsbildung geht, um das Offenlegen der sie leitenden Perspektive und um ihre Einbeziehung in letzte Sinnbezüge, erst da können theologische Kategorien eine sinnvolle Funktion haben¹².“

Unsere These war diese, daß gerade die tieferen Anstöße der Kirchentheologie des Zweiten Vatikanums noch nicht abgegolten sind. In ihnen selbst liegt auch Orientierungshilfe für die Aufgabe der heutigen Theologie in der Kirche. Diese Theologie kann dann in einem sehr präzisen Sinn eine kirchliche Theologie sein, weil sie innerlich eine statische Ekklesiozentrik alten Stils überwunden hat, aber auch gegen eine Überheblichkeit neuen Stils mit der Fixierung auf den eigenen Dienst zumindest Gegenkräfte wecken kann. Wir möchten schließen im Anschluß an einen Gedanken von Hans Urs von Balthasar, der die Intention dieser Überlegung zusammenzufassen scheint: Es geht dort um das Problem der partiellen Identifikation mit der Kirche und der davon zu unterscheidenden Möglichkeit, in der Kirche Kritik vorzubringen. Diese letztere gründet — so möchte ich von Balthasar interpretieren — in einer lebendigen Identifikation mit dem, was er den „Kern“ nennt. Von Balthasar macht aber klar, daß eben dieser Kern nicht eine Gegenständlichkeit mir gegenüber ist. In einer solchen Bindung an die — wenn auch bejahte — „Gegenständlichkeit“ bliebe die Kirchlichkeit immer noch eng. Von Balthasar sagt: „Der Kern aber ist nicht ein (unerfülltes) Postulat, sondern eine aus dem Werk Gottes erfließende Wirklichkeit: etwas Gegebenes im stärksten Wortsinn, etwas gnadenhaft Geschenktes. Etwas, das

¹² Politische Sachfragen und christliche Ethik, in: ders., Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 161.

schon da ist und an dem teilzunehmen auch mir angeboten und, wenn ich will, geschenkt wird. Und weil dieser Kern Frucht der Liebe Christi und selbst Liebe ist — und zwar definitionsgemäß als Teilnahme an der absoluten Liebe —, so kann nichts, was in mir Bedürfnis und aktiver Entwurf von Liebe ist, diesem Kern fremd sein. Deshalb muß ich, sofern ich verstanden habe, was Kirche im Kern ist, die Kirche lieben, und zwar gerade nicht als etwas ‚anderes‘, mir Gegenüberstehendes . . .“¹³. Man könnte nun folgern, dieser Kern sei Jesus Christus — und hätte damit natürlich die Wahrheit gesagt. Das würde aber nicht allein zum Ausdruck bringen, was die Ekklesia meint, wenn sie zu Jesus Christus *tu solus sanctus* sagt. Denn gerade, wenn sie ihn so anruft, weiß sie um die *Communio*, die er schenkt. Sie ist der Weg, auf dem er seine Gläubigen nicht nur sich gegenüberstellt, sondern in seine Sohnschaft mit hineinnimmt. Dieses Thema versuchte das Zweite Vatikanum zu gestalten und zum Thema einer kirchlichen Theologie zu machen, die es selbst nicht nötig hat, ekklesiozentrisch zu denken.

¹³ Die Kirche lieben?, in: ders., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 197.

Die Firmung von unmündigen Kindern im alten Erzbistum Trier nach dem Tridentinum

Der Theologischen Fakultät Trier zu ihrem 25jährigen Bestehen gewidmet

Die Diskussion um ein angemessenes Firmalter ist in den letzten Jahren nicht nur im deutschen Sprachraum lebhaft und engagiert geführt worden¹. Die Problematik ist eine typisch westkirchliche. Der Osten hat bekanntlich die ursprüngliche Einheit der Initiationssakramente bis heute bewahrt und spendet unmündigen Kindern unmittelbar im Anschluß an die Taufe die Sakramente der Firmung und der Eucharistie. Im Westen, wo die Firmspendung dem Bischof vorbehalten blieb, hat sich auf Grund dieser andersartigen Praxis eine Trennung von Taufe und Firmung ergeben. Unter dem Einfluß der scholastischen Firmtheologie setzte sich schließlich seit dem 13. Jahrhundert in der lateinischen Kirche fast allgemein die Forderung durch, die Firmung dürfe, da sie den Getauften zum geistlichen Kampf stärken solle, erst gespendet werden, wenn dieser Kampf für den Christen mit Erreichung des Vernunftalters beginne. Als Mindestalter für den Empfang wurde die Vollendung des 7. Lebensjahres verlangt². Der auf Anregung des Trienter Konzils herausgegebene Catechismus

¹ Ein umfangreiches Verzeichnis der neueren fremdsprachigen Literatur zur Frage des Firmalters bei L. LIGIER, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* (Théologie Historique 23), Paris 1973, 265 A.49. Einen Überblick über den Stand der Diskussion im deutschsprachigen Raum gegen Ende der 60er Jahre bietet O. BETZ, *Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposium über die Firmung*, München 1968; vgl. ferner A. THOME, *Firmung: Vollendung der Taufe*, in: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (= Festschrift BALTH. FISCHER, hrsg. v. HANSJÖRG AUF DER MAUR und BRUNO KLEINHEYER), Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 295—312. Gegen den Trend zur „Spätfirmung“, wie er auch in der Firmvorlage der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland seinen Niederschlag gefunden hat, wurden vor allem von seiten der Liturgiewissenschaft Bedenken geäußert. Vgl. den Bericht über die von BALTH. FISCHER, E. J. LENGELING und JOH. WAGNER verfaßte Stellungnahme zur Firmvorlage der Synode in: *Gottesdienst* 7 (1973) 7 f.; ferner E. J. LENGELING, *Firmalter und Firmspender. Fünf Thesen zur Begründung einer unpopulären Forderung* in: *Gottesdienst* 5 (1971) 108—110. 115 f.; B. KLEINHEYER: ebda 7 (1973) 23 f.

² Zu dieser Entwicklung vgl. den geschichtlichen Überblick bei A. ADAM, *Firmung und Seelsorge*, Düsseldorf 1959, 87—106; E. J. LENGELING, *Firmalter und Firmspender: Gottesdienst* 5 (1971) 108 f.

Romanus setzte diese Auffassung in der Westkirche als allgemein verbindliche Norm durch³.

Es gilt als *sententia communis*, daß diese offizielle Position der Römischen Kirche in der Frage des Firmalters auch im deutschen Sprachgebiet für die Praxis der Firmspendung im Spätmittelalter und in der Neuzeit maßgebend war, daß es also in Mitteleuropa eine Firmung von Säuglingen und Kleinkindern unter sieben Jahren im Normalfall nicht mehr gegeben hat. Die gegenteilige ältere Praxis konnte sich lediglich in einigen europäischen Randzonen auf Sizilien und der Iberischen Halbinsel (und in den von dort aus missionierten überseeischen Gebieten Lateinamerikas und der Philippinen) halten, wo man bis in die Gegenwart Kinder im Alter von ein bis zwei Jahren in die Kathedrale zur Firmung brachte⁴.

Tatsächlich wird man aber auch im deutschen Sprachgebiet — selbst in nachtridentinischer Zeit noch — mit einer differenzierteren Firmpraxis rechnen müssen. So ist etwa bekannt, daß in einer deutschsprachigen Grenzlandschaft, dem Bistum Brixen, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Firmung von Kindern unter sieben Jahren praktiziert wurde⁵. Wie im folgenden näher zu zeigen sein wird, ist der Südtiroler Brauch nicht als singulärer Ausnahmefall zu werten. Auch in der alten Erzdiözese Trier kannte man bis an die Schwelle der Aufklärungszeit in beachtlichem Ausmaß eine Firmung von unmündigen Kindern.

Um die Frage nach der tatsächlichen Praxis zu beantworten, genügt es nicht, die einschlägigen Rubriken der Diözesanritualien zu konsultieren in der Annahme, die dort festgelegten Richtlinien seien immer und überall exakt eingehalten worden. So lassen etwa die nach dem Tridentinum maßgeblichen Trierer Agenden nichts von einer von der allgemeinen Norm abweichenden Praxis erkennen. Die erste gedruckte Trierer Agende von 1574/76 bestimmt über das Firmalter unter Berufung auf den Catechismus Romanus, das Sakrament der Firmung könne zwar grundsätzlich allen Getauften gespendet werden, doch sei es ratsam, das Vernunftalter abzuwarten. Der Zeitpunkt für die Spendung liege in der Regel nicht vor dem 7. Lebensjahr. Begründet wird der Firmaufschub mit dem klassischen Argument der Scholastik, erst die zum Gebrauch der

³ Der Passus über das Firmalter lautet (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, p. II, quaest. XIV): „in quo illud observandum est, omnibus quidem post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre, maxime convenit.“

⁴ Vgl. ADAM (wie A.2) 114; LENGELING: Gottesdienst 5 (1971) 109.

⁵ Vgl. J. BAUR, Volksfrommes Brauchtum Südtirols (= Schlern-Schriften 192) Innsbruck 1959, 14 f.

Vernunft gelangten Kinder seien zum „geistlichen Kampf“ fähig, und erst sie bedürften folglich der durch die Firmung vermittelten Stärkung⁶.

Auch die 1688 erschienene Neuauflage des Trierer Diözesanrituales hält unter Hinweis auf den Catechismus Romanus an einem Firmalter von mindestens sieben Jahren fest. Als zusätzliche Begründung verweist man auf die Gefahr eines Sakrilegs. Die Firmung sei ein unwiederholbares Sakrament. Der Firmling müsse das Sakrament in einem Alter empfangen, in dem er die Spendung bewußt erlebe und sie in Erinnerung behalten könne⁷. Bei der Firmung von unmündigen Kindern bestand die Gefahr, daß bereits Gefirmte sich später erneut zur Firmung präsentierten⁸. Da die Pfarrer im Trierischen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts praktisch keine Firmregister führten⁹, legte man größten Wert darauf, daß jeder selbst wußte, ob er gefirmt sei oder nicht.

⁶ Vgl. *Libri officialis sive agenda S. Treverensis ecclesiae, pars I et II, Augustae Treverorum 1574/76, I 71.*

⁷ Vgl. *Liber officialis seu Agendorum pastoralium secundum Treverensem Ecclesiam...*, Moguntiae 1688, 31–35, hier 33: „Quamvis enim antiquitus infantes post Baptismum receptum statim Confirmationem receperint... his tamen nostris temporibus, pueris ante annos rationis (juxta Catechismus Rom de conf.) videlicet septimum aetatis annum, Sacramentum Confirmationis non solet administrari, tum ut cum reverentia majore, ac devotione illud recipiant, tum quia sine Sacrilegio reiterari nequit, ut receptae Confirmationis certiores habeant memoriam.“

⁸ Aus dieser Sorge heraus hatte schon Erzbischof LOTHAR (1599–1623) im Jahre 1622 die Pfarrer ermahnt, darauf zu achten, daß die Kinder aus ihren Pfarreien die Firmung empfangen „ea aetate, qua illius reminisci possint“: J. J. BLATTAU, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidiocesis Trevirensis*, 9 Bde, Trier 1844–1849, III 32–45, 41. Wahrscheinlich hatte der Backenstreich im früheren Firmritus als „Denkzettel“ den Sinn, einen wiederholten Empfang der Firmung zu verhindern.

⁹ Soweit wir sehen, wird die Führung eines Firmregisters im alten Erzbistum Trier erstmals in den Statuten für das Landkapitel Piesport (1618) vorgeschrieben (vgl. BLATTAU III 17–28, 22). Die 1757 publizierte Ordnung für die jährliche Visitation der Pfarreien durch den Dechanten urgierte die Führung von besonderen Firmregistern. Der Dechant hatte zu prüfen: „an adsit liber, in quo notantur nomina confirmatorum?“: BLATTAU (wie A.8) V 25–28, 27. Die Ordnung für die dekanale Visitation wurde in die Neuauflage des *Rituale Trevirensis* von 1767 aufgenommen (vgl. ebda p. II 187). Die exakte Registrierung der Firmlinge verlangt auch die *Ordinatio archiepiscopalis* für den lothringischen und luxemburgischen Teil des Erzbistums Trier aus dem Jahre 1788: „Registra vero confirmatorum ab omnibus parochis conscribi volumus...“ (BLATTAU VI 87–94, 92). Die 1782 veröffentlichte Firmordnung (vgl. unten A. 28) enthält die gleiche Vorschrift. Auf Grund der Angaben in den Visitationsprotokollen (= VA) des 18. Jahrhunderts haben wir die diesbezüglichen Verhältnisse im größten Landkapitel der alten Erzdiözese Trier, in dem etwa 80 Pfarreien zählenden Doppeldekanat Bitburg-Kyllburg, überprüft. Es handelt sich um die VA aus den Jahren 1738, 1757 und 1772 aus dem Dekanat Bitburg (Bistumsarchiv Trier, Abt. 44, Nr. 40, 66 und 77) und 1743 sowie 1776/78 aus dem Dekanat Kyllburg (ebda Nr. 55 und 70). Bei der Durchsicht dieser VA zeigte es sich, daß praktisch in keiner Pfarrei dieses Gebietes Firmregister geführt wurden. Einige die Situation charakterisierende Angaben der Pfarrer zur Frage nach dem Firmbuch seien hier angeführt: VA 1757 Bettingen: „Nomina confirmatorum a nullo praede-

Das Rituale Trevirense von 1767 gibt wie die beiden älteren Agenden ebenfalls als unterste Altersgrenze für den Empfang des Firmsakramentes das siebente Lebensjahr an. In dieser Agende kündigt sich zudem schon die in der Aufklärung vorherrschend gewordene Tendenz zu einem noch weiter heraufgesetzten Firmalter an. Als Vorbedingung für die Zulassung zur Firmung wird nämlich erstmals eine intensive katechetische Vorbereitung gefordert und von den Firmkandidaten ein bestimmtes Maß an abfragbarem religiösem Wissen und die Kenntnis bestimmter Gebetstexte verlangt¹⁰.

Die in nachtridentinischer Zeit maßgeblichen drei Trierer Diözesanagenden haben also die bekannte römische Regelung, die Firmung nicht vor dem 7. Lebensjahr zu spenden, rezipiert. Die tatsächliche Praxis spiegelt sich aber eher als in den Rubriken der Ritualien in einer Instruktion zur Firmspendung wider, die im Jahre 1600 unter Erzbischof Lothar von Metternich (1599 bis 1623) publiziert wurde¹¹. Diese die konkreten Trierer Verhältnisse berücksichtigende Firmordnung macht keine Aussage über das Alter der Firmlinge. Sie setzt aber implizit die Praxis der Firmung von Kindern im Alter von weniger als sieben Jahren voraus und mißbilligt sie nicht. Das ergibt sich aus der Anweisung, die Gläubigen sollten die kleinen Kinder, die sie zur Firmung bringen, auf dem rechten Arm tragen¹² und sich — vor dem Bischof angekommen — niederknien. Im Zusammenhang mit der Mahnung, die Firmkandidaten müßten mit sauber gewaschenem Gesicht erscheinen, wird diese Reinlichkeitsvorschrift besonders für die „parvuli“, also unmündigen Kinder, eingeschärft¹³. Für sie ist auch das

cessore annotata invenio.“ Der fast regelmäßig wiederkehrende Entschuldigungsgrund lautet: „Confirmati non annotantur, quia non indicantur“ (VA 1778 Büdesheim). Die Eltern, die selbst ohne Rücksprache mit dem Pfarrer für die Firmung ihrer Kinder sorgen, indem sie sie nach Trier brachten oder bei den Firmterminen der Visitationsreisen dem Weihbischof präsentierten, zeigten dem Heimatpfarrer häufig die erfolgte Firmung nicht an. So heißt es in den VA 1757 der Pfarrei Biersdorf, ein Firmregister fehle „defectu parentum, nomina confirmatorum non referentium“. Der Pfarrer von Speicher meldet (VA 1757): „confirmatorum notitia numquam habita.“ Noch in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts fehlt ein Firmregister nicht nur in praktisch allen Dorfpfarreien, sondern auch in den größeren Westeifeler Stadtrechtsorten wie Manderscheid, Neuerburg und Welschbillig.

¹⁰ Vgl. Rituale Trevirense, pars I et II, Luxemburgi 1767, I 65—72, 67 f.

¹¹ Vgl. den Text bei BLATTAU (wie A. 8) III 5—7.

¹² Vgl. ebda 5: „Qui infantes adducunt confirmandos, illos super brachio suo dextro teneant, et ante episcopum genuflectant.“ Die Bestimmung entspricht inhaltlich einer Rubrik des Firmritus im Pontificale Romanum (pars I, De conf.), die besagt: „Infantes per paternos ante Pontificem confirmare volentem teneantur in brachiis dextris.“ Da die Trierer Verordnung aber nicht alle rubrizistischen Vorbemerkungen des röm. Firmritus wiedergibt, sondern nur bestimmte, offenbar für die lokale Praxis relevante Bestimmungen auswählt, darf die Übernahme dieser Rubrik als ein indirektes Zeugnis für die lebendige Übung der Firmung von Kleinkindern im Trierischen gewertet werden.

¹³ Vgl. BLATTAU (wie A. 8) III 6.

Firmband von besonderer Wichtigkeit, das verhindern soll, daß die „parvuli“ in den ersten drei Tagen nach ihrer Firmung mit ihren Händchen die chrisam-gesalbte Stirn berührten¹⁴.

Für die Praxis der Firmspendung im Trierischen zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind die pastoralen Richtlinien aufschlußreich, die Weihbischof Matthias von Eyß (1710—1729) am 2. Mai 1719 im Namen und Auftrag des Erzbischofs unterzeichnete und veröffentlichen ließ¹⁵. Bezüglich der Firmung wird darin ausgeführt, daß bei der Spendung dieses Sakramentes vor allem zwei Übel zu beklagen seien. Zum einen kämen viele in zu spätem Alter und ohne genügende Vorbereitung. Zum anderen bringe man in großem Durcheinander, ohne jede Ordnung und ohne die gebührende Ehrfurcht vor dem Sakrament unmündige Kinder zur Firmung. In Zukunft sollten die Pfarrer auf eine bessere Vorbereitung der Firmlinge achten. Dem zweiten Mißstand solle man begegnen, indem keine Kinder vor Erreichung des Vernunftalters zum Empfang der Firmung mehr zugelassen werden sollten¹⁶. Daß die Bestimmung über ein Mindestalter beim Empfang der Firmung eingeschränkt werden mußte, zeigt indirekt das Weiterleben der gegenteiligen Praxis, deren Vorhandensein die Verordnung im übrigen auch ausdrücklich zugibt.

Daß diese neuerliche Urgierung einer strikten Beachtung eines Mindestalters bei der Firmspendung tatsächlich kaum Folgen hatte, ergibt sich daraus, daß

¹⁴ Ebda. Die Rubriken der Trierer Diözesanritualien und die sonstigen Verlautbarungen zur Firmung schenken dem Firmband große Aufmerksamkeit. Das Firmband wird als ein etwa drei Finger breiter Leinenstreifen beschrieben, den die Paten ihren Patenkindern nach der Firmung um die Stirn banden. Zuvor hatte man die mit Chrisam gesalbte Stelle mit einem Tüchlein abgedeckt, das von der Leinenbinde gehalten wurde. Der Firmling trug die Binde in der Regel drei Tage lang. Die Abnahme des Firmbandes sollte durch einen Priester geschehen. Doch kann dies nach den Rubriken des Rituals von 1688 (S. 35) auch der Fimpate tun. Obwohl die Trierer Agende von 1767 erstmals die Möglichkeit erwähnt, den Chrisam durch einen Priester gleich nach der Spendung abwischen zu lassen, scheint das Volk weithin an der älteren Praxis des Firmbandes festgehalten zu haben (vgl. etwa unten A. 23). Dem Chrisam kam im Volksglauben des Trierer Landes ein besonderer Rang als Abwehrmittel gegen die Anschläge des Teufels zu (vgl. N. KYLL, Der Chrisam im volkstümlichen Recht und Brauch des alten Erzbistums Trier: Landeskundl. Vierteljahresbl. 20, 1974, 19—25). Nach Ausweis der Hexenprozeßprotokolle aus dem Trierer Raum war es die Überzeugung des Volkes, daß der Teufel seinen Gefolgsleuten erst den Chrisam von der Stirn „kratzen“ mußte, um sie in seine Gewalt zu bekommen. So sagte etwa ein der Hexerei angeklagter Bürger aus Neuerburg (Dekanat Bitburg) auf der Folter aus, der Teufel habe „ihm auf die Stirn gegriffen und ihm den Chrisam abgenommen“. Vgl. J. MARX, Geschichte des Erzbistums Trier, 5 Bände, Trier 1858—1864, II 142; vgl. auch ebda 121. Zweifellos hat man damit zu rechnen, daß auch solche Volksanschauungen hinter dem Bestreben der Eltern gestanden haben, ihre Kinder entgegen allen Verboten möglichst früh durch die Chrisamsalbung der Firmung gegen alle Nachstellungen des Bösen zu schützen.

¹⁵ Der Text ist abgedruckt bei BLATTAU (wie A. 8) IV 41—61.

¹⁶ Vgl. ebda 48; auch ADAM (wie A. 2) 104.

schon ein Jahrzehnt später Erzbischof Franz Georg von Schönborn (1729—1756) sich veranlaßt sah, in seiner „*Ordinatio pro susceptione sacramenti confirmationis*“ (1732) die Bestimmung über das Firmalter erneut in scharfer Form zu wiederholen. Er ordnet an, alle weniger als sieben Jahre alten Kinder, die in Zukunft zur Firmung gebracht werden, abzuweisen und droht den Eltern und zuständigen Heimatpfarrern an, falls sie der Vorschrift über das Firmalter zuwiderhandeln, sie mit geeigneten Mitteln zu maßregeln¹⁷.

Diese bis dahin nachdrücklichste Forderung nach einer strikten Einhaltung des Mindestalters von sieben Jahren scheint das endgültige Ende der Firmung von unmündigen Kindern im Bereich der alten Erzdiözese Trier anzuzeigen. Tatsächlich aber dauerte die gegenteilige Praxis nach wie vor fort. Weihbischof Lothar Friedrich von Nalbach (1730—1748), der im Namen des Erzbischofs die oben erwähnte strenge Verordnung von 1732 unterzeichnet hatte, firmte selber weiterhin bei den Visitationsreisen alle ihm zur Firmung präsentierten Kinder unter sieben Jahren. Selbst Säuglinge wurden nicht zurückgewiesen. Wären zu dieser Zeit Firmregister geführt worden, so ließe sich dies von Pfarrei zu Pfarrei belegen. Daß die Praxis tatsächlich so ausgesehen hat, läßt sich aber glücklicherweise trotzdem nachweisen auf Grund von Eintragungen in einer uns erhaltenen Familienchronik aus der Stadt Bitburg. In der sogenannten Schweisdal-Chronik¹⁸ hat der Bitburger Bürger Philipp Scholer die Taufe seiner Kinder exakt registriert. Der jeweils unter der Taufnotiz nachgetragene Vermerk über die Firmung mit genauen Angaben über das Datum und den Ort, sowie über die Person des firmenden Weihbischofs ermöglicht uns einen Einblick in die konkrete Firmpraxis während des 18. Jahrhunderts.

Der erste uns interessierende Eintrag über eine Firmung findet sich in der genannten Chronik unter dem Taufvermerk des zweiten Sohnes der Eheleute Scholer namens Johann Benedikt (das erste Kind war bald nach der Taufe verstorben). Dieses Kind war am 25. Februar 1730 zur Welt gekommen und am folgenden Tag getauft worden. Über seine Firmung heißt es: „Heuth den 7ten 8bris 1733 ist mein Sohn Joannes Benedictus von Herrn Weybischoff v. Nalbach gefirmet worden. Der Herr Hoffmann hatt ihme das firm bant angebunden“¹⁹. Bei der Firmung war das Kind also drei Jahre alt. Der Trierer

¹⁷ Text bei BLATTAU IV 212—215, hier 213.

¹⁸ Es handelt sich um eine Familienchronik, die der Bitburger Bürger JOH. PHIL. SCHWEISDAL im Jahre 1643 begonnen hat. Neben familiären Ereignissen enthält sie auch Notizen zum Zeitgeschehen. Im 18. Jahrhundert führte JOH. PHIL. SCHOLER († 1759) und dessen Sohn WOLF HEINRICH die Chronik weiter. Das Original befindet sich im Staatsarchiv Luxemburg. Wir zitieren nach der im Kreismuseum Bitburg vorhandenen Fotokopie. Die Quelle ist beschrieben und für die Bitburger Stadtgeschichte ausgewertet worden von R. HILLEN, Bitburg vom Ende des 5. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in: Geschichte von Bitburg (= Ortschroniken des Trierer Landes, hrsg. v. R. LAUFNER, Bd 11) Trier 1965, 141—414, bes. 355—382.

¹⁹ Schweisdal-Chronik 94. Zum Firmband vgl. oben A. 14.

Weihbischof firmte bei diesem Firmtermin in der Stadt Bitburg am 7. und 8. Oktober. Am zweiten Tag der Anwesenheit des Weihbischofs brachte die Familie ihr drittes Kind zur Firmung. Dieser am 26. Januar 1732 geborene Sohn empfing die Firmung am 8. Oktober 1733, war also beim Empfang des Sakramentes erst ein Jahr alt²⁰. Fünf Jahre später weilte der gleiche Weihbischof Lothar Friedrich von Nalbach im Zuge einer Visitationsreise durch das Dekanat Bitburg wieder zur Firmspendung in der Stadt. Firmtermin war diesmal der 8. und 9. September²¹. Bei dieser Gelegenheit firmte Weihbischof von Nalbach den jüngstgeborenen Sohn der Familie Scholer, der am 20. Juni des gleichen Jahres zur Welt gekommen war, und der somit als Säugling im Alter von zweieinhalb Monaten das Sakrament der Firmung empfing²².

Nichts deutet darauf hin, daß es sich in diesen Fällen um ein dieser Familie gewährtes Privileg gehandelt hätte. Es waren dies auch keine Fälle, in denen auf Grund einer gefährlichen Erkrankung vorzeitig die Firmung gespendet wurde. Eine Durchsicht aller einschlägigen Eintragungen in der erwähnten Familienchronik zeigt, daß man damals bei Anwesenheit des Weihbischofs alle seit dem letzten Firmtermin zur Welt gekommenen Kinder ohne Rücksicht auf ihr Alter zur Firmung brachte, und daß der Spender auch den ihm präsentierten Kindern unter sieben Jahren, selbst Kinder im Säuglingsalter, das Sakrament nicht verweigerte. Die gleiche Übung läßt sich für die Amtszeit des Nachfolgers von Weihbischof von Nalbach, für die Firmpraxis von Johann Nikolaus von Hontheim (1749—1790), dem unter dem Pseudonym Febronius weltweit bekannt gewordenen Trierer Weihbischof, nachweisen. Als er am 25. August 1773 zur Firmspendung in Bitburg weilte, spendete er unter anderem dem damals dreijährigen Enkelkind unseres Chronisten die Firmung²³.

Man könnte die für Bitburg nachgewiesene Praxis der Firmung von Kleinkindern unter sieben Jahren für eine lediglich in den Landgebieten der Diözese notgedrungen tolerierte Ausnahmeregelung halten. Visitationsreisen fanden nicht immer in regelmäßigen Abständen statt. Blieb der Weihbischof längere Zeit aus,

²⁰ Schweisdal-Chronik 95: „Anno 1732. Den 26ten Januarij ist mein dritter sohn, des nachts zwiscent 12 und 1 uhr gebohren worden, und von Herren Theodoro Adolpho Bruck mit seiner Jungfer schwester zum heylichen tauff getragen worden. Item anno 1733 den 8ten 8bris ist mein sohn Adolph von obgemeltem Hr. Weybischoff gefirmet worden. Sein firm petter ist Hubertus Holtzem.“

²¹ Vgl. VA 1738 Bitburg: Bistumsarchiv Trier, Abt. 44, Nr. 40.

²² Vgl. Schweisdal-Chronik 98: „Florentius. Anno 1738 den 20ten Juni ist mir mein fünffter sohn deß Nachmittags umb 2 Uhren gebohren worden, undt schwager hans conradt hat daß kind in Nahmen meines Herrn Bruder Patris Florentii Benediktiner zu Tolley mit schwägerin Marie Madelen ihrer dochter Lucie Nahmen meiner Schwägerin Anna Catharina, zu Bingen verheiratet, außem hl. tauff gehoben. Anno 1738 von Hr. Weybischoff Nalbach alhie zu bittburg gefirmet; das firmband von N. Jacob Koot angebunden worden“.

²³ Vgl. ebda 106.

konnte sich in den Landpfarreien die Firmung ungebührlich lange verzögern. Deshalb ließ man, war der Weihbischof einmal anwesend, großzügig alle seit dem letzten Firmtermin getauften Kinder unterschiedslos zur Firmung zu. In der Bischofsstadt selbst aber wurden jährlich zwei Firmtermine regelmäßig angeboten. In den Tagen der Sommer- und Herbstquaternion war im Dom zu Trier Gelegenheit geboten, sich firmen zu lassen²⁴.

Wenn irgendwo, dann wäre es angesichts der regelmäßigen Firmtermine in der Kathedrale gerade in der Stadt Trier möglich gewesen, die Vorschrift über das Mindestalter für den Empfang der Firmung strikt einzuhalten. Tatsächlich aber waren noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Großteil der im Trierer Dom präsentierten Firmlinge aus der Stadt und dem Umland unmündige Kinder im Alter von ein bis zwei Jahren. Dies ergibt sich aus einer neuerlichen Verordnung zur Praxis der Firmspendung, wie sie Erzbischof Johann Philipp von Walderdorf (1756—1768) im Jahre 1761 publizieren ließ²⁵. Darin wird gerügt, daß „zu denen Sommer- und Herbst-Frohnfasten-Zeiten, wo Unser Weihbischof das Sacrament der Heiligen Firmung in der Stadt Trier öffentlich außzuteilen pfleget, gantz kleine Kinder, so kaum ein oder zwey Jahr alt seyn, ohne alle Noth, mit vieler Ungestümme und Unordnung hingebacht werden²⁶“. In Zukunft sollten, so bestimmt diese Verordnung, „keine Kinder unter completen sieben Jahren (...) zur H. Firmung geführt oder dargestellt werden“. Eine strikte Einhaltung dieser Vorschrift erwartete man aber nur bei Firmlingen aus der Bischofsstadt Trier und „dasiger Gegende von sechs bis sieben Stunden im Umkreyß²⁷“. Für die Landgebiete legitimierte diese Verordnung erstmals ausdrücklich die oben geschilderte Praxis, indem sie es dem Weihbischof überließ, bei den Visitationsreisen auch Kinder im Alter von weniger als sieben Jahren zur Firmung zuzulassen.

Die erste Firmspendung in der alten Erzdiözese Trier, bei der die Vorschrift über das Mindestalter der Firmkandidaten rigoros beobachtet wurde, dürfte jene Feier in der Liebfrauenkirche zu Koblenz gewesen sein, bei der Erzbischof Klemens Wenzeslaus (1768—1802) am 14. April 1782 (2. Sonntag nach Ostern) Kindern aus der Residenzstadt Koblenz und den umliegenden Pfarreien des Niederstifts selbst das Sakrament der Firmung spendete. Daß der Erzbischof

²⁴ Dies ergibt sich aus dem Wortlaut der 1761 erlassenen Verordnung (vgl. unten A. 26).

²⁵ Der Text bei BLATTAU V 47.

²⁶ Ebda.

²⁷ Daß man in der Folgezeit die Regelung auch bei Firmlingen aus dem näheren Einzugsbereich der Stadt Trier nicht streng eingehalten hat, beweist die in A. 23 für das Jahr 1773 nachgewiesene Firmung eines unmündigen Kindes in Bitburg. Bitburg lag nur knapp 6 Stunden Fußweg von Trier entfernt, hätte also die den entlegeneren Landgebieten gewährte Vergünstigung nicht beanspruchen können. Trotzdem firmte HONTHEIM-FEBRONIUS auch in diesem der Bischofsstadt benachbarten Ort weiterhin unmündige Kinder.

selbst firmte, war ungewöhnlich. Aus Anlaß dieser ungewöhnlichen Veranstaltung erschienen eigens Richtlinien über die Vorbereitung und die Durchführung der Feier²⁸. Die damals am kurtrierischen Hof tonangebende Geistesrichtung der Aufklärung hat in dieser „*Ordinatio archiepiscopalis*“ deutlich ihre Spuren hinterlassen. So legen beispielsweise die Richtlinien größtes Gewicht auf eine gründliche schulmäßige Vorbereitung der Firmlinge. Sie legen fest, daß keine Kinder präsentiert werden dürfen, „welche nicht schon vorher zur Beicht gehen können, auch in denen Grundsätzen der Religion hinlänglich unterwiesen sind“. In einem umständlichen Verfahren muß der Heimatpfarrer jedem Firmling einen Zulassungsschein ausstellen, den die Firmkandidaten zur Firmung mitbringen und vor dem Hinzutreten vorzeigen müssen. Aber auch diese Verordnung hält es noch für notwendig, eigens zu betonen, es sei zwecklos, Kinder unter sieben Jahren in die Liebfrauenkirche zu bringen. Sollten trotzdem verordnungswidrig unmündige Kinder präsentiert werden, werde man sie keinesfalls zur Firmung zulassen und sie rücksichtslos abweisen. Die pedantisch durchorganisierte Auswahl der Firmkandidaten wird garantiert haben, daß bei dieser Firmspendung des Jahres 1782 erstmals im Trierischen nur mehr Kinder im Volksschulalter das Sakrament der Firmung empfangen.

Wir können als Ergebnis festhalten, daß in nachtridentinischer Zeit die Praxis der Firmspendung, was das Firmalter betrifft, im deutschen Sprachgebiet nicht so einheitlich war wie man gemeinhin annimmt und daß keineswegs die seit dem 13. Jahrhundert erhobene Forderung nach einem Mindestalter der Firmlinge von sieben Jahren überall beachtet wurde. Entgegen allen anderslautenden Bestimmungen der Diözesanagenden und erzbischöflicher Verordnungen wurde im alten Erzbistum Trier bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts de facto die Firmung von unmündigen Kindern in bedeutendem Ausmaß praktiziert²⁹. Bis an die Schwelle der Aufklärungszeit ist das Volk im Trierischen mit einer Praxis der Firmspendung vertraut, die der frühmittelalterlichen Firmpraxis der lateinischen Kirche und der Säuglingsfirmung der Ostkirche nahesteht. Den endgültigen Bruch mit dieser Tradition bringt erst die Aufklärung. Sie maß der schulmäßigen Vorbereitung der Firmkandidaten größtes Gewicht bei und trat daher für einen Aufschub der Firmspendung bis gegen Ende der Volksschulzeit ein.

²⁸ Sie sind abgedruckt bei BLATTAU V 340—342. Erstmals taucht in diesen Richtlinien die Unsitte eines „kollektiven“ Firmpaten auf.

²⁹ Wenn im Reliktgebiet des Trierer Raumes auch alte Gewohnheiten länger fortgelebt haben als in anderen Gebieten des deutschen Sprachraumes, so würden sich bei sorgfältigen Nachforschungen wahrscheinlich doch auch für andere Bistümer Belege für die Firmung unmündiger Kinder in der Zeit nach dem Tridentinum beibringen lassen. Die Mainzer Agende von 1551 sagt z. B. über den Zeitpunkt der Firmung: „nec debere semper annos discretionis in infantibus expectari.“ Vgl. H. REIFENBERG, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter unter bes. Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg (= LQF 53/54) 2 Bde, Münster 1971/72, I 266.

RÜCKER, Heribert: Die Begründung der Weisungen Jahwes im Pentateuch. (Erfurter Theologische Studien 30). — Leipzig: St.-Benno-Verlag. 1973. XXXII/160 S. Brosch. 19,10 DM.

Angesichts der Bedeutung, die den Gesetzen für den Glauben Israels seit jeher zukommt, stellt sich die Frage nach der Kraft, die hinter diesen für die Konkretisierung des Glaubens so wichtigen Weisungen steht. Durch eine Untersuchung der Begründungen, die im Pentateuch für diese Weisungen gegeben werden, versucht R. auf die gestellte Frage eine Antwort zu geben.

R. kommt zu dem Ergebnis, daß die Gesetze des Pentateuch durch ihre Begründungen mit den Grundlagen des Glaubens Israels verbunden werden. Denn die heilsgeschichtlichen Begründungen zeigen auf, wie es in der Vergangenheit zu dem besonderen Verhältnis Jahwes zu seinem Volk gekommen ist und wie sich daraus die Verpflichtung zu einem entsprechenden sittlichen Verhalten ergeben hat. Die Heils- und Unheilsankündigungen dagegen machen deutlich, daß Jahwe auch in Zukunft in die Geschichte seines Volkes eingreifen will. Die Heiligkeitssagen hinwiederum und auch die sozialen Begründungen fassen die gegenwärtige Lage des Volkes ins Auge. Über diese Einteilung hinaus lassen sich jedoch bei den einzelnen Gesetzessammlungen im Pentateuch noch weitere bedeutsame Unterschiede feststellen.

R. hat eine methodisch gut durchgeführte und für die theologische Begründung des sittlichen Handelns im Bereich des Jahweglaubens aufschlußreiche Untersuchung vorgelegt.

Ernst Haag, Trier

WILMS, Franz-Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34. (Studien zum A und NT 32). — München: Kösel. 1973. Kart. 64,— DM.

Diese Tübinger Habilitationsschrift beginnt mit einem ausgedehnten Forschungsbericht, der zu dem Ergebnis führt, daß Ex 34, 10—26 im Laufe der Zeit nicht nur als „jahwistischer Dekalog“ angesehen worden ist, sondern daß sich immer auch Stimmen gefunden haben, die von einem Gesetzeskorpus oder ähnlichem sprachen. Die Einzelanalyse zeigt dann, daß Ex 34 den jahwistischen Parallelbericht zu der elohistischen Sinaiperikope in Ex 19—20 darstellt und daß Ex 34 in die Sinaiperikopen erst durch den jehowistischen Redaktor eingearbeitet worden ist, und zwar mit Bezug auf den jehowistischen Aussagenkomplex Ex 32—33 durch die Verwendung des „Bruchmotivs“, so daß aus dem „Bundesschlußbericht“ eine in der Sprache kultisch geprägte „Bundeserneuerung“ wurde. Das Gesetzesmaterial ergibt keinen Dekalog; deshalb wird Ex 34, 10—26 „jahwistisches Bundesbuch“ genannt, das sich in einen Landgabebundestext (V. 10—17), einen Festkalender (V. 18—24) und Ergänzungstorot (V. 25—26) gliedert. Bei einer Prüfung des gesetzlichen Materials von Ex 34 auf seine Quellenverbindungen zu anderen Texten des AT hin zeigt sich, daß der Landgabebundestext (V. 10—17) keine redaktionelle Komposition deuteronomistischer Glossen ist, sondern aus Material besteht, das sehr alt ist und mit seiner Auffassung und Sprache den Ursprüngen Israels nähersteht als das Deuteronomium. Eine Diskussion über Ex 34 im Leben Israels beschließt die Arbeit.

Der Gegenstand der Untersuchung ist höchst komplex. Man hätte deshalb erwartet, daß der Zusammenhang mit den übrigen Sinaiperikopen und besonders die Frage, warum der Redaktor Ex 32—34 von Ex 19—24 abgetrennt hat, stärker beachtet worden wäre. Bei allem Respekt vor der Leistung des Verfassers, der die Erforschung der Sinaiperikopen bereichert hat, wird man doch sagen müssen, daß hier in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen ist.

E. Haag, Trier

THOMPSON, Thomas L.: *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham.* (BZAW 133). — Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1974. 392 S. Lw. 108,— DM.

Die vorliegende Studie ist der Versuch, alle die Argumente, die man in den letzten Jahrzehnten mit Berufung auf neue Funde für die Geschichtlichkeit der Patriarchenerzählungen aufgestellt hat, einer gründlichen Revision zu unterziehen. So ist es nach Th. unmöglich, den geschichtlichen Hintergrund der Patriarchenerzählungen in dem frühen 2. Jahrtausend zu finden, weil die hier zum Beweis herangezogenen Materialien einmal sehr begrenzt sind und zudem zeitlich und räumlich kein geschlossenes Bild ermöglichen. Aber auch die Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts scheidet nach Th. als geschichtlicher Hintergrund aus. Denn die Nuzi-Texte, auf die man sich bei dieser Datierung hauptsächlich beruft, bieten keineswegs zutreffende Parallelen für das in den Patriarchenerzählungen vorausgesetzte Brauchtum. Übrig bleibt als geschichtlicher Hintergrund nur die frühe Königszeit, die allein die historischen Materialien zur Erklärung der Patriarchenerzählungen bereithält. Die von dem Jahwisten gesammelten Väterüberlieferungen haben sicherlich auch schon ein vorliterarisches Stadium gekannt; doch legt sich auch hier für Th. die Vermutung nahe, daß der Jahwist die betreffenden Überlieferungen nicht aus längst vergangenen Jahrhunderten, sondern aus dem zeitgenössischen Milieu übernommen hat.

Die Gelehrsamkeit des Verfassers ist bewunderswert, doch überzeugen seine Argumente nicht. Richtig ist zwar, daß die literarische Gestaltung der Patriarchenerzählungen und ihre theologische Ausrichtung bei der Frage nach der Geschichtlichkeit der Väter stärker beachtet werden müssen, und richtig ist auch, daß die zufällige Übereinstimmung mit Namen, Rechtsbräuchen und Gepflogenheiten früherer Jahrhunderte nicht unbedingt schon ein Kriterium für die historische Einordnung darstellen muß. Doch muß man andererseits auch beachten, daß die Patriarchenerzählungen als Vorgeschichte des späteren Israel sich deutlich von der biblischen Urgeschichte abheben und im Unterschied zu dieser mit historisch ernstzunehmenden Größen arbeiten. So sind die Namen der Patriarchen, ihr Wanderleben, ihr Brauchtum und ihre Rechtsordnung sowie die von ihnen besuchten Heiligtümer am Rand des damaligen Kulturlandes deutliche Momente, die nicht mehr auf die frühe Königszeit, sondern auf die Periode der aramäischen Wanderung im 2. Jahrtausend verweisen. Und wenn Th. meint, daß die Wahrheit der Patriarchenerzählungen nicht in ihrer Historizität beschlossen liege, sondern in ihrer Fähigkeit, die von Israel erfahrene Heilswirklichkeit auszudrücken, dann ist das zu wenig; denn auch der Glaube hat seine historischen Haftpunkte, die als solche Beachtung verdienen.

Ernst Haag, Trier

ZIMMERLI, Walther: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II.* (ThB-AT 51). — München: Kaiser. 1974. 336 S. Kart., 29,— DM.

WESTERMANN, Claus: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II.* (ThB-AT 55). — München: Kaiser. 1974. 338 S. Kart., 30,— DM.

RENTDORFF, Rolf: *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* (ThB-AT 57). — München: Kaiser. 1975. 311 S. Kart., 29,— DM.

Mit diesen drei Bänden hat die Theologische Bücherei in der Abteilung Altes Testament wieder eine erfreuliche Fortsetzung gefunden. Die Beiträge bieten ein beeindruckendes Zeugnis von der reichen und breit gefächerten Forschertätigkeit ihrer Verfasser; sie spiegeln aber auch, weil der Zeitpunkt des Ersterscheinens hier und da weit zurückliegt, recht unterschiedliche Phasen der wissenschaftlichen Diskussion wider, was den einzelnen Sammlungen einen dokumentarischen Charakter verleiht. Bei den photomechanisch wiedergegebenen Aufsätzen sind natürlich bibliographische Ergänzungen nicht möglich gewesen; auf den inzwischen erfolgten Wiederabdruck einzelner zitierter Arbeiten konnte deshalb nicht hingewiesen werden. Dennoch sind die Sammlungen ein sehr brauchbares und willkommenes Arbeitsinstrument beim Studium des Alten Testaments.

E. Haag, Trier

HOFFMANN, Hans Werner: Die Intention der Verkündigung Jesajas. (BZAW 136). — Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1974. XXII/ 125 S. Lw. 60,— DM.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß das Bild eines Propheten und seiner Verkündigung dunkel bleiben muß, wenn man nicht etwas von der Absicht kennt, die er mit seinem Reden und Tun hinsichtlich der Adressaten seines prophetischen Auftretens verfolgt hat, fragt H. in seiner Erlangener Dissertation nach der Intention der Verkündigung Jesajas. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Jesaja bis zu dem einschneidenden Umbruch im Jahre 701, von dem die beiden letzten von ihm überlieferten Worte Jes 22, 1—14 und 29, 9 f. zeugen, ein „Prophet der Umkehrforderung“ gewesen ist, der sich bei aller Verpflichtung der Sache Jahwes gegenüber in Freiheit auf die jeweilige Situation seiner Hörer eingestellt hat, um sie möglichst wirksam zur Umkehr zu rufen. Denn beim Ringen um das rechte Verhalten des Gottesvolkes vor und gegenüber Jahwe hat Jesaja die Barrieren einzureißen bzw. zu unterlaufen versucht, die er seinem Ruf zur Umkehr und zu einem Gott wohlgefälligen Leben entgegenstehen sah; er baute seinen Hörern Brücken, die sie in ihrer Situation abholen und zu dem von ihm beabsichtigten Verhalten führen sollten.

H. hat sicher recht, wenn er die unzutreffende Vorstellung vom Propheten als einem mehr oder weniger mechanisch funktionierenden Sprachrohr Jahwes ablehnt, weil dadurch die rechte Würdigung des prophetischen Einsatzes verhindert wird. Bei der Beurteilung der Aktivität des Jesaja und vor allem der Intention seiner Verkündigung jedoch bedürfen zwei Fragenkomplexe noch einer eingehenderen Diskussion, als es in dieser Arbeit geschieht, nämlich: Was ist von den überlieferten Texten alles als echte Jesajaverkündigung anzusehen? Und sodann: Woher kommt es, daß Jesaja als „Prophet der Umkehrforderung“ terminologisch höchst selten von Umkehr redet? Hat Jesaja vielleicht eine andere Vorstellung von dem Sachverhalt, den Hosea so nachdrücklich mit dem Begriff „Umkehr“ zu umschreiben versucht? H. hat jedenfalls für die Beantwortung dieser Fragen schon eine wichtige Vorarbeit geleistet.

E. Haag, Trier

PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien I. — Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht 1975. 96 S. brosch. Subskriptionspreis 13,80 DM, apart 14,80 DM.

Der von Prof. R. Pesch und seinem Assistenten verfaßte Kommentar folgt dem Markusfaden von 1, 1 — 3, 6 und legt die zugehörigen Parallelen mit aus. Der Leser kann jede gängige Synopse benutzen. Die Bearbeiter haben die vom Patmos-Verlag zugrunde gelegt; da diese Synopse neben einigen Stücken aus Joh auch eine Anzahl von Parallelen aus apokryphen Evangelien darbietet, werden auch diese kurz kommentiert. Die Unterschiede von Mt und Lk gegenüber Mk werden fein herausgearbeitet, und die synoptische Frage wird gleichsam plastisch verstehbar. Leider vermißt man die umfassende Exegese wenigstens eines Textes (etwa Mk). Der Benutzer ist deshalb gezwungen, bei der Vorbereitung einer Perikope noch andere Kommentare zu Rate zu ziehen. Im Kommentar selbst wäre man für eine bessere Kennzeichnung der Verse dankbar. Auf die weiteren Kommentarbände zu Gleichnissen, Wundergeschichten und der Passionsgeschichte darf man gespannt sein.

W. Dommershausen, Trier

MEES, Michael: Außerkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung (Quaderni di „Vetera Christianorum“ 10). — Bari: Istituto di Letteratura Christiana Antica 1975. 189 S. o. Pr.

Der Verfasser teilt die synoptischen Logien — wohl im Anschluß an R. Bultmann und H. Zimmermann — in Prophetenspruch, Gesetzesworte/Gemeinderegeln, Weisheits-, Nachfolge- und Ich-Wort ein. Aus jeder Gruppe nimmt er einige wenige Beispiele (Mt/Lk) und verfolgt deren Wandlungen in den Textzeugen der Evangelien und der Literatur der frühchristlichen Kirchen- und Profanschriftsteller. Trotz einer gewissen Beständigkeit im Inhalt zeigt sich eine Fülle von Veränderungen (z.B. „minutio“, „auxesis“, andere Akoluthie oder Reihenbildung). Diese außerkanonischen Formen der

Herrenworte werden über die Jahrhunderte hinweg immer wieder in gleicher Weise zitiert. Da die sie benutzenden Autoren oft unabhängig voneinander sind, darf man auf die Verwendung von mündlichen und schriftlichen Quellen schließen. Die Logientradition gibt zudem einen Einblick in Leben und Anliegen der christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte: Man versucht vor allem, sich mit Hilfe dieser Worte die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu zu erklären und seine Weisungen auf die jeweilige Situation anzuwenden. Im Grunde geschieht hier also dasselbe, was auch Jesus tat: Er hat die im AT und der jüdischen Tradition vorgebildeten Formen übernommen und sie seiner Unterweisung dienstbar gemacht. Leider stören die zahlreichen Druckfehler die Lektüre dieser sehr instruktiven Untersuchung.

W. Dommershausen, Trier

GOLTZ, Hermann: *Hiera Mesiteia — Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*. (Oikonomia — Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Bd. 4). — Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen. 1974. 358 S.

Dem Verfasser geht es „um die strenge Frage nach dem Eigenen der Areopagitica“ (7), welches „in der theoretischen Konstruktion der hierarchischen Sozietät“ (8) besteht. In der Auseinandersetzung stehen vor allem die Problemkreise: „Exemplarische Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchieentwurf als Idealtyp rational-legaler Hierokratie“, „Spezielle Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchieentwurf als ideologisches System des monarchischen Episkopats“, „Theologische Konsequenzen der hierarchischen Ästhetik“.

Aus der Fülle des hier Dargebotenen sei nur verwiesen auf einige Punkte der Sicht des Bischofs und des Mönches wie des Zusammenhanges zwischen diesen beiden Größen.

Zunächst wird der Bischof-hierarches gesehen als „perfekte hierarchische Aktivität“ (88) und darauf verwiesen, wie bei Ps.-Dionys anstatt des eingebürgerten Titels „episcopus“ die Verwendung der Bezeichnung „hierarches“ anzutreffen ist (91). Der Verf. meint, daß dies „in erster Linie dem modellhaften, von der historischen Realität abgesetzten Entwurf einer ecclesia mit eindeutigen Machtverhältnissen“ (91) dient und fährt fort: „Mit der ihm vor allen anderen christlichen Schriftstellern seiner lokalen und temporären Umgebung eigenen ‚rigueur systematique‘ erstellt sich der Areopagite einen auf seine Hierarchie zugeschnittenen Begriffsapparat, den er dann auch streng durchhält. Mit den traditionellen christlichen Amtsbezeichnungen würde er zwar nicht Indeterminables in sein System einschleusen, aber doch eine der hochgespannten Spiritualität... befremdliche Note alltäglicher Gemeindeadministration, wie sie etwa im Titel episcopus anklingt, ungewollt aufbewahren. Denn dieses episcopon paßt nur zum geringen Teil auf das sublimale Bild des enthusiastischen Hierarchen, der seine Aufmerksamkeit mehr den himmlisch-glückseligen Schaubildern in den sakramentalen Aktionen zugewandt hat... Ps. Dionys eskamotiert letztlich mit den alltäglichen christlichen Amtsbezeichnungen die nicht konfliktlose Wirklichkeit des kirchlichen Gesellschaftskörpers seiner Zeit und schafft sich Raum für die Darstellung einer idealen Sozietät, die ein Symbol der himmlischen ist“ (91).

Demgegenüber erscheint der Mönch als „perfekte hierarchische Passivität“ (114), dem er jegliche Führerqualität abspricht, der andererseits befähigt wird, „soweit es ihm (hierarchisch) möglich ist, jegliche heilige Handlung in intelligenter Schau und Gemeinschaft... zu betrachten“ (118).

Eine weitere Beobachtung des Verf. besteht darin, daß der Mönch „als der herkömmliche Pneumatiker“ (145) seiner „spirituellen Würde zwar nicht völlig entkleidet“ (145) wird.

Zum anderen jedoch läßt sich bei Ps.-Dionys beim Bischof eine „Stilisierung der traditionellen zur charismatischen Herrschaft“ (145) feststellen, was wiederum keine mit

dem Klerus konkurrierende mönchische Sozietät erstehen läßt. Dies führt schließlich weiter zu einer Verstärkung und Legitimierung der bischöflich-hierarchischen Macht (146).

Bedenkenswert erscheint daher des Verf. Folgerung: „Das mächtige Gebäude hierarchischer Ideologie besteht in der Überlagerung, Legitimierung und Stabilisation der zu Ps.-Dionys Zeiten historisch-realen, monarchisch-bischöflichen Herrschaftsstrukturen mit Hilfe 1. der Utopie einer himmlischen Hierarchie äußerst rationaler, sakral-bureaukratischer Reglementierung und 2. der Autorität des mönchisch-pneumatischen Charisma, die in ihrer Projektion auf den Bischof auf ideologischer Ebene gleichzeitig gesellschaftlich nichtrationale Momente des Konflikts zwischen zwei Autoritätsansprüchen aus dem Wege räumt. Damit dürfte Ps.-Dionys einen der frühesten und einflußreichsten Vermittlungsversuche auf hierarchisch-gesellschaftstheoretischer Ebene zwischen der ‚(mönchisch)-asketischen Hierarchievorstellung‘ und der ‚(priesterlich)-sakramentalen Hierarchievorstellung‘ unternommen haben“ (146).

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, muß sich auf eine sehr interessante und zugleich sehr mühsame Lektüre einstellen. Die Frucht solcher Mühewaltung wird zumindest ein gerütteltes Maß von Denkanstößen sein.

E. Sauser, Trier

HINZ, Paulus: *Deus Homo* (Bd. I des Sammelwerkes: *Deus Homo — Das Christusbild von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*). — Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1973. 80, 422 S., 236 Abb. 48,— DM.

Vorliegender Band „ist als erster Teil einer umfangreicheren Arbeit gedacht, die den Versuch wagt, das zentrale und doch sehr komplexe und differenzierte Thema des Christusbildes über die Spezialbehandlungen einzelner Teilstrecken hinaus einmal in einer größeren Breite von den Ursprüngen an bis zur Gegenwart durchzuführen, und dabei ebenso den großen Zusammenhängen nachzuspüren wie konkrete Einzelbeispiele eingehend zu interpretieren... eine Fortsetzung, die das hohe und späte Mittelalter sowie die Neuzeit und die Gegenwart mit ihrer Problematik umfassen soll, ist geplant und in Vorbereitung... der gewählte Titel ‚Deus Homo‘ deutet an, welches die Anlage und Ausrichtung dieses Buches ist. Er setzt das christliche Zeugnis von der Inkarnation Gottes in der Menschwerdung Jesu Christi voraus und läßt anklingen, inwiefern demnach die Christusverkündigung ins Bild eingehen kann“ (353).

Nach dieser Konzeption ist ein solches Vorhaben nur zu begrüßen; inwieweit dieses Vorhaben bereits im Anfang als geglückt erscheint, ergibt sich bei der Lektüre dieses 1. Bandes.

Von den einleitenden Abschnitten mit den Themen: Christusbild und Christusglaube; Wie hat Jesus ausgesehen? Die Problematik des Christusbildes, ist wohl der letzte von besonderem Interesse. Hier wird deutlich — analog der Predigt — wie schwierig es ist, Christus darzustellen, so daß K. Barth sogar von dem „Geheimnis der peinlichen Geschichte des Christusbildes“ (42 f.) sprechen konnte. Um aus dieser „Peinlichkeit“ herauszukommen, wird eine Lanze gebrochen für das „zeichenhafte Bild“ (42) und zitiert: „Das Bildhafte wird selbst ins Symbolhafte, in die Chiffre übergehen derart, daß Antlitz und Leib des Gekreuzigten im Kunstwerk nur ein ganz von fern stehendes Zeichen für dieses Antlitz und diesen Leib wird“ (42). Die Spannung nun, die sich aus diesem Ideal und dem tatsächlichen in der Kunst der Jahrhunderte, angefangen vom 3. Jahrhundert, Erreichten, ergibt, wird immer wieder deutlich und kann als einer der roten Fäden dieses Werkes bezeichnet werden, das sich, nach den drei Einleitungsabschnitten, in die Kapitel gliedert: Die Welt der Katakomben, ihre Sinnzeichen und Symbole; Das jugendliche Christusbild der Frühzeit; Die Entstehung des bärtigen Typus; Auf dem Thron des Herrschers; Die ältesten Kreuzigungsbilder; Die Christusbildzeichen der jungen Völker; Das Erbe der Antike im Reiche Karls des Großen; Der Heiland-Christus der Karolingerzeit; Die Vollmacht Christi in den Wandbildern der Reichenau; Visionen und Expressionen ottonischer Buchmalerei; Der Kruzifixus in der karolingisch-ottonischen Plastik; Der Pantokrator aus Byzanz.

In der Art der Darbietung des Materials herrscht die problemorientierte, kritische Sicht vor, was als ein Positivum gewertet werden darf. So, wenn es etwa bei der Darstellung des „Dominus Legem Dat“ Bildes der frühchristlichen Zeit heißt: „Unter der Hülle zahlreicher Darstellungen der traditio legis droht vielmehr eine Vergesetzlichung des Evangeliums, als handele es sich um die Übergabe einer Sammlung formal zu befolgender, moralisierender Vorschriften, etwa im Sinne der Paragraphen des corpus iuris. Die Gefahr, daß die Glaubenstiefen der Bibel durch Intellektualismus und Moralismus nivelliert werden, kündigt sich im Verlauf des vierten Jahrhunderts in manchem Bildwerk gleichsam seismographisch an“ (71).

Andererseits vermißt man, um nur die frühchristliche Zeit zu nennen, die Verarbeitung von Autoren wie Th. Klauser, W. N. Schumacher, E. Dinkler, E. Dassmann und E. Sauser. Die Folge ist, daß dann in Detaildarstellungen, wie etwa bei dem Bilde der Traditio Legis, des Apsismosaiks von S. Pudenziana, oder der Kreuzbilder in den Mosaiken von Ravenna, neueste, ergänzende und bereichernde Erkenntnisse nicht berücksichtigt sind, was da und dort den Wert des Buches leider herabsetzt. Eigenartig unwissenschaftlich erscheinen auch die Lit.-Angaben aus dem Lexikon der christl. Ikonographie (vgl. z. B. S. 358!). Als grober Fehler ist es auch dem Autor anzukreiden, wenn er S. 76 sagt: „Über den Resten dieser Hauskirche (S. Pudenziana) wurde zwischen 384 und 399 die heutige Basilika errichtet, die in Erinnerung an das Martyrium der Tochter des Senators den Namen Santa Pudenzia erhielt“ (76). Dem gegenüber stellt Chr. Ihm richtig fest: „Erst im 6. Jahrh. kommt der Kult der hll. Schwestern Praxedis und Pudenziana in dieser Kirche auf, und verursacht ihre neue Namengebung!“ (Die Programme der christl. Apsismalerei... Wiesbaden 1960, S. 130).

Diese Aufstellungen erschienen notwendig, um den Autor im Hinblick auf kommende Bände des zu begrüßenden Sammelwerkes zu „warnen“.

E. Sauser, Trier

SCHIERSE, Franz Joseph (Hrsg.): *Altchristliche Gebete.* (Topos-Taschenbücher, Bd. 35). Düsseldorf: Patmos. 1975. 162 S.

An der Wiege dieser Sammlung stand A. Hamman, der 1952 in französischer Sprache diese Gebetstexte herausgegeben hat. Ihm folgten die Benediktinerinnen von St. Hildegard in Eibingen, die in jahrelanger Arbeit das Werk Hammans ins Deutsche übersetzt haben. Es kam 1963 unter dem Titel „Gebete der ersten Christen“ heraus, versehen mit einem wissenschaftlichen Vorwort von E. v. Severus. Nun hat Schierse diese Sammlung in stark gekürzter Form wieder herausgegeben. Gegen die Kürzung ist nichts einzuwenden. Sind doch in der Urausgabe viele Texte enthalten, die vielleicht nicht allzu leicht „dem tagtäglichen Gebrauch zurückgegeben werden“ können. So wäre also vorliegende Ausgabe die legitime Überführung des Werkes mit wissenschaftlichem Charakter von 1952 und 1963 in ein Bändchen, das der seelsorglichen Arbeit bzw. der persönlichen Bereicherung zu dienen vermag. So weit, so gut.

Merkwürdig berührt ist man jedoch, wenn man die Einführung Schierses zu dieser Ausgabe liest. Gewiß: In diesen Worten, die auf kaum vier Seiten zu finden sind, steht manche sehr aufschlußreiche und richtige Beobachtung und mutig-ehrliche Feststellung, wie etwa: „Gebete sind nicht schon deswegen gut und vorbildlich, weil sie aus den ersten Jahrhunderten stammen. Alter verdient wohl in jedem Fall Ehrfurcht und Nachsicht, aber es entbindet die Nachfahren nicht von sachlicher Kritik und eigenverantwortlicher Aneignung“ (8), oder: „Man muß die Bedeutung solcher Formeln aufzuschlüsseln versuchen und wird dann feststellen, daß dogmatische Richtigkeit noch keine Gewähr bietet für die innere Christlichkeit, das heißt für den Geist Jesu, wie er aus dem Evangelium spricht“ (9).

Andererseits steckt doch immer wieder, manchmal nur, geschickt verpackt, zwischen den Zeilen zu lesen, manchmal sehr deutlich einem vor das Gesicht gestreichelt, das Urteil angesichts der früheren Ausgaben in der Feder des Herausgebers: Dort waren

auch Gebetstexte enthalten, von denen „viele... jedoch schon auf ihre Zeitgenossen ebenso unausgereift, klischeehaft oder gekünstelt gewirkt haben mögen wie manche modernen Gebetsformulare auf den heutigen Christen“ (8). Frage: Was heißt: „gewirkt haben mögen“. Wer „mag“ da, daß diese Texte so „gewirkt haben mögen“? Völlig daneben erscheint uns das Urteil Schierses, daß offenbar unter den jetzt weggelassenen Texten sich auch solche befunden hätten, „die den guten Geschmack oder das christliche Gewissen beleidigen, wie etwa jene ambrosianische Präfation...“ (8).

Und schließlich, was soll ein Eingeständnis wie dieses: „Überhaupt möge man aus der Tatsache, daß ein Gebet in unsere Sammlung aufgenommen wurde, keine uneingeschränkte Empfehlung oder Anerkennung herauslesen. Wenn schon das Neue Testament Gebete enthält, die es selbst als unüberlegt, verwegen oder versucherisch bezeichnet (vgl. die Beispiele S. 18—19), dürfen wir uns nicht wundern, daß spätere Generationen noch weniger gefeiert waren, Gott mit ihren törichten Bitten und formelhaftem Geplapper zu ermüden. Der Benutzer dieser Auswahl soll sich deshalb den Texten gegenüber völlig frei fühlen“ (8). Möchte etwa der Herausgeber nicht ausschließen, daß unter den von ihm selbst ausgewählten Texten sich auch Prachtexemplare von törichten Bitten und formelhaftem Geplapper finden? Warum nimmt er dann solche auf, nachdem er andere offenkundig doch recht selbstsicher aus der ursprünglichen Ausgabe entfernt hat? Welcher Typ von Freiheit im Verhältnis zu dem herausgegebenen Buch tritt da zu Tage und nimmt dem Leser gleich am Anfang etwas von guter Lust und berechtigter Sicherheit und auch Vertrauen dem Herausgeber gegenüber? In der Tat, die früheren Ausgaben dieses Werkes hätten eine bessere Wertschätzung verdient und die in dieser Ausgabe gesammelten Texte ein durchsichtigeres Einleitungswort.

E. Sauser, Trier

FRANK, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975. X + 208 Seiten. Kartiert, 35,— DM.

Das Buch gibt eine Übersicht über das Ordensleben in den christlichen Kirchen von den Anfängen bis zur neuesten Zeit. Entsprechend dem großen Zeitraum und der Vielfalt der Ausprägungen kann man bei dem geringen Umfang des Büchleins nur eine sehr gedrungene Übersicht erwarten, doch sind die wichtigen Entwicklungslinien und die entscheidenden Neuansätze bzw. zeitbedingten Neuformungen deutlich gezeichnet.

Ein einleitender Abschnitt weist auf die Wurzeln des Mönchtums in der frühchristlichen Asketenbewegung und auch auf die Einflüsse der außerchristlichen Askese hin. Die weiteren Abschnitte folgen einer üblichen Einteilung der Ordensgeschichte: „Frühformen des östlichen Mönchtums“, „Die Anfänge des Mönchtums im Abendland“, „Die Vorherrschaft der Regel Benedikts“, „Die neuen Orden des 11. und 12. Jahrhunderts“, „Die Bettelorden“, „Das Kloster im späten Mittelalter“, „Mönchtum in Reformation und Gegenreformation“, „Das Kloster zwischen Revolution und Restauration“. Von besonderem Interesse mag dann allerdings der Abschnitt „Jüngste Vergangenheit und Gegenwart“ sein, der die bewegte und außergewöhnlich vielfältige Entwicklung in der katholischen und protestantischen Kirche darstellt und dabei die noch kaum zu übersehende Phase seit dem Vaticanum II mit den sehr komplexen Problemen und Lösungsversuchen zu erläutern sucht, wobei an Einzelbeispielen auf mehr oder weniger geglückte, aber auch mißglückte Schritte hingewiesen wird. Ein letzter Abschnitt „Das Mönchtum in den orthodoxen Kirchen“ ist ein Überblick über seine Gesamtgeschichte vom 4. Jahrhundert bis heute.

Erstaunlich ist, daß der Verfasser das gesamte Ordenswesen unter das Wort „Mönchtum“ faßt. Er rechtfertigt dies als „die Verwirklichung des monastischen Gedankens bis heute, von den Mönchen der ägyptischen Wüste bis zu den Mitgliedern der Säkularinstitute mitten in der modernen Welt“ (IX). Doch dies mag nicht befriedigen, nachdem „Mönchtum“ mit all seinen Ableitungen nun einmal in ganz bestimmtem Begriffsinhalt in die Terminologie eingeführt ist, nicht nur in der kirchlichen Rechtssprache, sondern auch von spirituellen Gesichtspunkten her (vgl. ursprüngliche Zweckfreiheit, grundsätzliche Laienbewegung, Abstand zur „Welt“ in bestimmt ausgeprägten Weisen); wobei

fließende Übergänge zu anderen Formen des Ordenslebens selbstverständlich zuzugestehen sind. So ergeben sich denn auch sprachliche und inhaltliche Inkonsistenzen: „Mönche, Kanoniker, Bettelorden...“ (109), „Als Wesensmerkmal des Mönchtums gilt die sichtbare Trennung der Asketen von der übrigen Christengemeinde, der deutliche Auszug aus dem normalen Lebensraum“ (15), wonach zweckhaft ausgerichtete Ordensgemeinschaften der neueren Zeit doch nicht mehr zum Mönchtum zu rechnen wären. „Mönchtum“ bleibt so manchmal eng und manchmal sehr weit gefaßt, wie denn auch von den „eigentlich monastischen Orden“ (IX) gesprochen wird.

Dem Rezensenten scheint auch, daß in der Darstellung der Askese als eines Wesenszuges christlichen Ordenslebens der führende Beweggrund des Hörens auf den Nachfolger Jesu etwas zu kurz kommt, zumal im unterscheidenden Blick auf den Einfluß außerchristlicher Askese. Die Einseitigkeiten früher, enkratistischer Strömungen in Theorie und Praxis können nicht verdecken, daß es eine Kontinuität primären Hörens auf das Wort Jesu, wie auch immer überlegt oder bewußt, gegeben hat. In der Einführung in den Dokumentationsband „Askese und Mönchtum in der alten Kirche“ (= Wege der Forschung 409, Darmstadt 1975) hat derselbe Verfasser meines Erachtens das Verhältnis von asketischer Praxis und christlich asketischer Begründung deutlicher zur Darstellung gebracht.

Diese beiden Bedenken des Rezensenten mindern nicht seinen Dank für die gute Übersicht über die „Grundzüge“ der gesamten Ordensgeschichte, die das Buch bietet.

Angemerkt sei noch: St. Severin und St. Gereon in Köln waren keine Mönchsklöster, und St. Eucharis in Trier nicht vor dem 10. Jahrhundert (56). Auf S. 102 muß es heißen „Innozenz III.“ statt „IV.“; auf S. 204 „Höhlenkloster“ statt „Höhenkloster“.

P. Dr. Petrus Becker OSB, Trier

FRANK, Karl Suso: Frühes Mönchtum im Abendland. (= Bibliothek der Alten Welt). — Zürich und München: Artemis 1975. Bd. I (Lebensformen, 464 S.), Bd. II (Lebensgeschichten, 331 S.). 87,— DM.

Der erste Band bringt in einer Einleitung Mitteilungen zu den Anfängen des Mönchtums im Abendland, zu seinen Frühformen wie zu der in einem zweiten Teil folgenden Textauswahl, die folgende Gestalten berücksichtigt: Augustinus (Die Handarbeit der Mönche), Johannes Kassian (Das gemeinsame Leben im Kloster), Cassiodor Senator (Einführung in die geistliche Wissenschaft), die Regel des Paulus und Stephanus, Leander von Sevilla (Brief und Regel für Florentina), Isidor von Sevilla (Mönchsregel). Im Anhang dazu folgen Anmerkungen zu den Texten und Literaturhinweise. Die einführenden Worte verstehen in einer flüssigen, manchmal sogar beinahe fesselnden Sprache dem Leser einzelne Problempunkte zu diesem Thema vor Augen zu stellen, die in allgemeinen kirchengeschichtlichen Handbüchern so kaum zu finden sind. Dabei versagt sich Frank nicht kritische Stellungnahmen und Hinweise auf offenkundige Fehlentwicklungen. Besonders wichtig erscheint sein Hinweis auf die Tatsache, daß der Beginn des christlichen Mönchtums „in der in den christlichen Gemeinden von Anfang an gelebten Askese“ (7) liege. Diese wiederum war sehr unterschiedlich motiviert, wobei die Konkurrenz zur außerchristlichen Askese nicht übersehen werden darf. Dies führte nach Frank „fast zwangsläufig zur vormonastischen Askese, jener asketischen Lebensweise, die innerhalb der christlichen Gemeinden gelebt wurde. Die vormonastische Askese, wir können auch von ‚Familienasketismus‘ sprechen, da die Asketen im natürlichen Rahmen ihrer Familien geblieben sind, entließ im Laufe des 3. Jahrhunderts die eigentliche monastische Askese aus ihrem Schoß“ (8). Diese „Entlassung“ bedeutet das Entstehen einer „religiösen Sonderwelt“. Hochinteressant sind im Gefolge dieser Darlegungen auch die aufgezeigten Motivationen für die Ehelosigkeit, wobei die altkirchliche Lehre über Jungfräulichkeit auch mitbestimmt war von heidnischen, gnostischen und montanistischen Vorstellungen, so nach dem Motto: „Wenn schon die ungläubigen Heiden und die irrgläubigen Christen zur Ehelosigkeit finden, um wieviel mehr dann die

wahren Christen“ (12). Dazu kamen noch andere Motive: In der Ehelosigkeit sah man „Gottes Absicht mit dem Menschen am reinsten verwirklicht“ (12) — und schließlich war eine gewisse „Propaganda für das ehelose Leben“ (13) auch eine „kirchliche Notwendigkeit“ (13), denn aus der „Kirche der Heiligen“ war mittlerweile durch Masseneintritte in die Kirche die „heilige Kirche“ (13) geworden, was etwa dem Gedanken einer „verobjektivierten Heiligkeit“ (13) entsprechen kann, die „auf den allenthalben greifbaren und sichtbaren Nachweis der Heiligkeit der Gemeindemitglieder“ (13) verzichten kann. Frank zieht daraus den richtigen Schluß: „Das jungfräuliche Leben und damit das asketische Leben überhaupt hat dadurch einen entscheidenden ekklesiologischen Platz gefunden, unter diesem Gedankengang wird es zum unverzichtbaren Bestand der heiligen Kirche. Da die gesamtkirchliche Entwicklung auf diesem Gefälle weiterlief, mußte die Bedeutung des asketischen Elements innerhalb der Kirche auch weiter anwachsen“ (13 f.).

Im zweiten Band werden nach einer Einführung die Lebensgeschichten des Martin von Tours (Sulpicius Severus), des Germanus von Auxerre (Constantius v. Lyon), der Juraväter, des Kolumban (Jonas von Bobbio) wie des Gallus (Wetti) vorgelegt. Wiederum beschließt ein Anhang mit Anmerkungen zu den Texten und Literaturhinweisen das Werk. In der Einführung wird auf die ekklesiologische Bedeutung der Mönchsviten eingegangen, die ihre antiken Vorgänger hatten. Auch im Falle der Vita kann von einer „ekklesiologischen Notwendigkeit“ gesprochen werden, denn „sie übernimmt die Rolle der kirchlichen Erbauungsliteratur und ist — nachdem das Mönchtum ein für allemal zum Träger des christlichen Heiligkeitssideals geworden ist — zum Garanten für die in der Kirche anwesende Heiligkeit geworden. Diese hagiographische Produktion ist ein entscheidendes Element der „reichskatholischen Hagiographie“, weil sie eine ethische Vollkommenheit demonstrierte, eine greifbare Heiligkeit auswies, die in der übrigen kirchlichen Wirklichkeit so leicht nicht vorzuweisen war“ (9).

E. Sauser, Trier

GREGOR VON NAZIANZ, *De Vita Sua*. — Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von Chr. Jungck. Heidelberg: Carl Winter. 1974. 239 S. mit Faltkarten. Brosch. 74,— DM. Geb. 86,— DM.

Diese Edition umfaßt die Abschnitte: Literaturverzeichnis; Voraussetzungen und Eigenart des Gedichtes; Der Aufbau des Gedichtes; Zum Stil des Gedichtes; Zu Orthographie, Flexion und Syntax; Prosodie und Metrik; Die Handschriften; Die Ausgaben; Griechischer Text mit kritischem Apparat und Übersetzung; Kommentar; Zur Chronologie; Zeittafel. Den Abschluß bildet ein Register (Namen und Sachen, Erklärte Wörter und Wendungen. Im Kommentar angeführte Parallelstellen). Gregors großes Gedicht über sein Leben stellt eine wichtige Quelle dar für den Theologen, den Historiker wie den Philologen. Die Folge davon ist, daß Jungck bei der Edition alle drei Gruppen immer wieder vor Augen hatte, so daß sich im Kommentar manches findet, „was dem Fachgelehrten der einen oder anderen Richtung entbehrlich scheinen mag“ (8). Darüber hinaus „will der Kommentar weniger interpretieren als dem Benützer das Material für eine eigene Interpretation zur Verfügung stellen. Die Sammlung von Vorbildern und Parallelen zielt naturgemäß nicht auf Vollständigkeit, sondern will Anreiz zum Wertsammeln sein“ (8). Wenngleich die Eigenart dieses Gedichtes zunächst die einer „politischen Verteidigungsschrift in Briefform“ (14) ist, überschreitet Gregor doch wiederum die von daher kommenden Grenzen und schrieb so etwas wie „die Summe seines Lebens“ (15). Wenn auch das Allgemeingültige in der Darstellung die erste Rolle spielt, erfahren wir doch auch viel Persönliches. Interessant sind auch die Vergleiche zwischen diesem Gedicht und den *Confessiones* Augustins. Während bei Augustin alles auf die Darstellung der „Lebenswende“ angelegt ist, bedeutet der Abschluß bei Gregor nur einen „rhetorisch wirksamen Abschluß“ (16), „sein Leben ist noch nicht an seinem Ziel angelangt“ (16).

E. Sauser, Trier

SKROBUCHA, Heinz: Meisterwerke der Ikonenmalerei. Recklinghausen: Aurel Bongers. 1975. 312 S., 64 Farbt., 27 einfarbige Abb., Leinen, 98,— DM.

1961 hat der Custos des Ikonenmuseums in Recklinghausen, Skrobucha, die erste Auflage dieses Werkes herausgebracht. Vorliegende zweite Auflage trägt der in den Zwischenjahren vorangetriebenen Forschung auf dem Gebiet der Ikonen Rechnung und bietet im Grunde genommen ein neues Buch, wobei natürlich die Grundkonzeption der ersten Auflage beibehalten wurde. Diese bestand darin, in Einleitung und Beschreibung der einzelnen, abgebildeten Werke vor allem auf das Kunstgeschichtlich-Formale einzugehen. Dieser Akzent findet sich nun wieder, wenn auch in stark gewandelter Form, was die Einleitung betrifft. Ebenso läßt er sich natürlich in den hier neu aufgenommenen Ikonen und ihrer Darstellung finden. Dennoch schleicht sich angesichts dieser Tatsache, die an sich vollkommen zu Recht besteht, ein gewisses Bedauern ein. Skrobuchas Werk war nämlich — und wird es hoffentlich auch in dieser Auflage sein — eine Art Handbuch der Ikonenkunst für viele geworden. Das heißt: viele interessierte Laien waren „zufrieden“, wenn sie dieses Buch als allgemeine Orientierungshilfe für Fragen auf diesem Gebiet erstanden hatten. Nun ist es aber so: Ikonen lassen sich nicht in einem allgemeinen Überblick behandeln, ohne nicht zugleich auch etwas — und zwar *expressis verbis* und an der Spitze der Abhandlung — zu sagen von der Theologie der Ikonen, ihrer Bedeutung in Liturgie und Kult. Die Betonung dieser Seite kam aber — und kommt erneut — zu kurz, was, wie gesagt, deshalb gerade ins Gewicht fällt, weil für die meisten Erwerber dieses Buches es eben bei diesem Buch bleibt. Nur der Fachmann bemerkt diese „Lücke“ und kann sich entsprechend helfen.

Die der Einleitung folgenden Einzeldarstellungen sind auch von der hagiographischen Seite her von hohem Reiz, wobei in dieser Auflage manche neue Ikonen aufgenommen wurden. Manche Ikonen findet man allerdings im Vergleich zu früher nicht mehr, was kein „großer Schaden“ ist — mit zwei Ausnahmen: Die im Ikonenmuseum von Recklinghausen selbst ausgestellten Ikonen mit den Themen: Sophia, die göttliche Weisheit, und: Das nicht schlafende Auge, sucht man vergebens — und dies ist sicher ein Mangel, wenn jemand auf ikonographische Raritäten aus ist, was natürlich vor allem bei Ikonenforschern ist und sein muß.

Alles in allem: Das drucktechnisch hervorragend ausgestattete Buch ist ein Fortschritt gegenüber der ersten Auflage — zugleich aber schätzt man sich glücklich, die erste Auflage auch zu besitzen und sie neben der neuesten im Bücherregal beheimaten zu wissen.

E. Sauser, Trier

QUACQUARELLI, Antonio: Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica. (Quaderni di „Vetera Christianorum“ 11). Bari: Istituto di letteratura cristiana antica. 1975. 153 S. o. Pr.

Die Symbolik spielt eine große Rolle in der Patristik. Die verschiedenen Symbole dienen dem Menschen in seiner Hinwendung zu Gott; sie helfen ihm, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren zu gelangen. Ausgehend von Ps 90 (91), 13 „Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem“, untersucht der Verfasser die Symbolik von Löwe und Drache in der patristischen Literatur, der Liturgie und der frühen christlichen Kunst. Die Väter sehen die menschliche Kultur gänzlich im Licht der Heiligen Schrift, was ihre einheitliche Schau des Menschen und der Welt erklärt. Es ist dies eine christozentrische Schau: Christus und sein Erlösungswerk stehen stets im Mittelpunkt; Exegese, Literatur, Liturgie und darstellende Kunst, sie alle sind auf Christus bezogen. Löwe und Drache, dem die anderen Reptilien zugeordnet werden, sind Ausdruck der Gewalt, der Täuschung, kurz des Bösen schlechthin, dem keine Grenzen gesetzt sind. Der Drache wird überdies gleichgesetzt mit den Wassern, in denen er nach damaliger Vorstellung haust und die die Welt andauernd bedrohen. Der Mensch steht dem Drachen ohnmächtig gegenüber. Christus selbst wird Mensch und heiligt die Wasser (bei seiner Taufe die Wasser des Jordan), um den Drachen zu besiegen und den Menschen die Macht zu geben, über Schlangen und Skorpionen hinwegzuschreiten (Lk 10, 19). Der

Verfasser hebt hervor, daß das christliche Symbol des Fisches eine weitaus größere Bedeutung hat, als man ihm bisher beimaß: der Fisch, der an das Wasser erinnert, ist das Gegenteil zur Schlange der Genesis (S. 65 f.; 136). Der Glaube, begründet durch das Wasser der Taufe, besitzt die Kraft, die Schlange zu besiegen. Doch das Leben bleibt ein beständiger Kampf mit dem Drachen, der auch Christus nach seiner Taufe in Versuchung geführt hat.

F. Schnitzler, Trier

BACKES, Ignaz: Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts. Teil I: Ulrici Argentinen-sis O.P. De summo bono liber V (XVIII und 230 Seiten); Teil II: Geschichtlicher Kommentar (144 Seiten). (Trierer Theologische Studien Bd. 29/I-II). — Trier: Paulinus-Verlag, 1975. Kart., komplett 170,— DM.

Da die Drucklegung sich über drei Jahre hinzog, konnte dieser Beitrag über den „Lieblingsschüler“ des Albertus Magnus (so M. Grabmann; dazu kritisch B. in Bd. II, 137) zwar nicht mehr im Jubiläumsjahr des alle anderen überstrahlenden Albert-Schülers Thomas von Aquin erscheinen; aber vielleicht kommt so doch die Eigenständigkeit Ulrichs von Straßburg besser zum Ausdruck, die ihn bei aller Abhängigkeit von Albert und Thomas auszeichnet.

Das vorliegende zweibändige Werk des emeritierten Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier ist die Frucht einer Jahrzehnte währenden, wenn auch immer wieder durch andere Verpflichtungen unterbrochenen, intensiven Beschäftigung mit Ulrich von Straßburg. Sie begann 1931. Als B. gerade seine in der Schule Martin Grabmanns angefertigte Dissertation über „Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter“ vorgelegt hatte, bat ihn der greise Albert Ehrhard, seinen Plan einer Edition der theologischen Summe Ulrichs zu übernehmen. Von da an bildete die Erforschung der Theologie Ulrichs von Straßburg einen Schwerpunkt im Schaffen von B. 1933 habilitierte er sich bei Bernhard Geyer in Bonn mit einer Arbeit über die Christologie Ulrichs in ihren Beziehungen zu Albert und Thomas. 1935 veröffentlichte er im Band 40 des *Florilegium Patristicum* Texte von Ulrich, Albert und Thomas über die *gratia capitis Christi*. Es folgten eine ganze Reihe von Aufsätzen und Beiträgen über Ulrichs Werk im Rahmen der Theologie des 13. Jahrhunderts. Auch einige seiner Schüler konnte B. zu Arbeiten über Ulrich von Straßburg ermuntern.

Das vorliegende Werk bringt im ersten Band erstmals eine kritische Edition des 5. Buches von Ulrichs *Summa De summo bono*, einer auf 8 Bücher geplanten, aber im 6. Buch abbrechenden theologischen Summe. Das 5. Buch enthält Ulrichs Christologie, Soteriologie und Mariologie. Die Edition stützt sich auf 8 Codices. In der Wertung der einzelnen Codices ist B. zu anderen Ergebnissen gekommen als Johanna Daguiillon, die 1930 das erste Buch ediert hat; B. gibt dem Codex Vaticanus latinus 10 038 den Vorzug. In seiner Edition folgt B. den von Bernhard Geyer aufgestellten Grundsätzen der Kölner Albertus-Edition, in der er selbst 1958 Alberts Schrift *De incarnatione* herausgegeben hat. Außer einer literargeschichtlichen Einführung enthält die Edition von B. zwei Fußnotenapparate, von denen der eine die Textvarianten notiert, der andere die Zitate verifiziert, sowie am Schluß fünf Indices: Index der Bibelstellen, Index der von Ulrich selbst zitierten Autoren, Index der vom Editor herangezogenen Autoren, Index rerum, Index nominum.

Doch B. begnügt sich nicht mit der Edition; im zweiten Band kommentiert er den edierten Text. Dabei geht es ihm darum, Ulrichs Gedanken über Christi Person und Werk sowie über Maria auf dem Hintergrund der Theologie- und Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Sein Hauptinteresse dabei gilt den Beziehungen Ulrichs zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin. In den Kommentaren zu den einzelnen Texten und vor allem in dem abschließenden Kapitel über die wissenschaftliche Individualität Ulrichs im Lichte seiner Quellen (S. 122—138) zeigt B., wie Ulrich sein Wissen aus zahlreichen profanen und vor allem theologischen Quellen schöpft und in vielen Dingen die Auffassungen seiner Vorgänger, vor allem die des frühen Thomas von

Aquin und des Albertus Magnus, übernimmt. B. weist aber auch darauf hin, daß Ulrich trotz allem eigenständig denkt und bisweilen auch seine Lehrer und Vorbilder kritisiert, so daß man ihn schwerlich noch den Lieblingsschüler Alberts des Großen nennen könne (S. 137). Die wissenschaftliche Eigenständigkeit Ulrichs zeigt sich nach B. vor allem in folgenden Punkten: In der Darstellungsweise löse sich Ulrich von der damals üblichen scholastischen Disputationstechnik. In seiner Lehre zeichne sich Ulrich aus durch ein mystisch geprägtes Verständnis der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi (S. 44—49, 137). Diese Sicht verdanke Ulrich der Beschäftigung mit den griechischen Kirchenvätern, insbesondere mit Johannes von Damaskus, dessen Schrift *De fide orthodoxa* er sich wohl in selbständigem Studium angeeignet habe. Auf Grund seiner mehr mystischen als systematisch-logischen Veranlagung habe Ulrich die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi tiefer erfaßt als Thomas von Aquin. Obwohl er die Akten der christologischen Konzilien von Ephesus, Chalkedon und Konstantinopel 681 nicht gekannt habe, habe er doch die werkzeugliche Heilskraft der Menschheit Jesu sehr deutlich herausgearbeitet. Nach B. sind darum gerade Ulrichs Gedanken über die Vergöttlichung der Menschheit Christi und seine Zusammenschau von *unio*, *communicatio idiomatum* und *Perichorese* der Naturen von bleibendem Wert. Der Traktat über das *König-tum Christi* sei ganz selbständig und der erste scholastische Traktat über dieses Thema (S. 109).

Das zweibändige Werk ist dem Andenken von Bernhard Geyer gewidmet.

BARTHOLOMAEUS DE MARTYRIBUS OP: *Theologica Scripta* vol. 2 (Opera omnia III): *Annotationes super primam secundae beati Thomae*. Cura et studio P. Fr. Raul de Almeida Rolo. Braga, 1973. XXXVIII u. 611 Seiten. — *Theologica Scripta* vol. 3—4 (Opera omnia IV-V): *Annotata in secundam secundae beati Thomae*. Braga, 1974. XLVI und 1383 Seiten.

Der portugiesische Dominikaner Bartholomaeus de Martyribus (1514—1590), von 1559 an Erzbischof von Braga, gehört zu den großen Reformbischöfen des Konzils von Trient. Seine pastoralen Schriften, etwa der *Katechismus* und der *Stimulus pastorum*, wurden oft aufgelegt. Es ist zu begrüßen, daß nun im Rahmen einer neuen Gesamtausgabe auch die nur handschriftlich überlieferten *Theologica Scripta* zugänglich gemacht werden. In den drei vorliegenden Bänden hat Raul de Almeida Rolo Vorlesungen aus den Jahren 1545 bis 1555 ediert, in denen Bartholomaeus den zweiten Teil der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin kommentiert hat. Der sorgfältig edierte Text gibt wertvolle Einblicke in die Theologie der spanisch-portugiesischen Barockscholastik. Im Mittelpunkt stehen die damals so intensiv behandelten Fragen nach Glaube und Rechtfertigung sowie Fragen der Moral. Man kann nur hoffen, daß der noch ausstehende Band 1 (= Opera omnia II), der auch eine allgemeine Einführung enthalten soll, bald erscheint.

K. Reinhardt, Trier

RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie* Band 12. *Theologie aus Erfahrung des Geistes*. Bearbeitet von Karl H. Neufeld SJ. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag, 1975. 624 S. geb. 49,— DM.

Der vorliegende Band, den R. seiner Mutter zum 100. Geburtstag gewidmet hat, vereinigt 34 Beiträge, die unter folgenden acht Gesichtspunkten geordnet sind: Glaube und Geist; Geisterfahrene Theologie im Beispiel der Geschichte; Hören auf die Schrift; Fragen nach Gott; Erfahrung Jesu Christi; Der Mensch im Geist; Amt und Geist; Zeichen der Zeit für die Kirche. Diesmal fehlen die Register nicht.

Zum erstenmal in deutscher Sprache und dazu in geraffter Form legt R. seine im Jahre 1932 in französischer Sprache veröffentlichte Untersuchung über die „geistlichen Sinne“ nach Origenes vor.

In einer einfachen Klarstellung zum eigenen Werk formuliert R. diese aufschlußreichen Sätze: „Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Buß-

geschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie. Dafür ist alles viel zu dilettantisch. Das allerdings in der gekennzeichneten modernen Situation zu Recht, so daß ich mich dessen nicht schäme. Ich finde nicht, durch eine solche Wertung werde das abgewertet, was ich geschrieben habe. Ich vertrete sogar die Meinung, daß man heute, wenn man zu Menschen spricht, die „existentiell“ etwas wissen wollen, gar nicht anders sprechen und schreiben kann“ (604).

H. Schützeichel, Trier

RAFFELT, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. Mit einem Vorwort von Karl Lehmann. Reihe: theologisches Seminar. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 176 S. kart.-lam., 16,80 DM.

Das Buch gliedert sich in 15 Abschnitte: Bücher, Bibliotheken, Buchhandel; Fachbücher und Fachzeitschriften; Literaturvermittlung; Titelaufnahme, Zitation; Lesen und Exzerpieren; Materialsammlung, Kartei; Mechanische Selektionskarteien; Klassifikationen; Praktische Hilfsmittel; Formen schriftlicher Arbeiten; Vom Entwurf zur Reinschrift; Die Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte; Vervielfältigungsverfahren, Druck; Buchkunde zur katholischen Theologie; Abkürzungsverzeichnis. In Abschnitt 14, dem umfangreichsten des ganzen Werkes (114—161), werden die wichtigsten Bibliographien, Nachschlagewerke, Quellenausgaben, Handbücher und sonstigen Hilfsmittel angegeben. Bei der Aufzählung ökumenischer Zeitschriften (vgl. S. 152) hätte man sich die ausdrückliche Erwähnung der „Catholica“ gewünscht. Das Verzeichnis der Abkürzungen kann den einheitlichen Gebrauch der Sigel von Titeln theologischer Lexika, Handbücher, Serien und Zeitschriften fördern.

Vf., Assistent bei Karl Lehmann in Freiburg, hat mit dieser methodischen Einführung in das Ganze der wissenschaftlichen Theologie gemäß dem heutigen Stand ein sehr nützliches Instrument geschaffen, das allen Studierenden und auch den Lehrenden der Theologie nachdrücklich empfohlen werden kann.

H. Schützeichel, Trier

THEOLOGISCHE BERICHTE 4. Fragen christlicher Ethik. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. PFAMMATTER und der Theologischen Fakultät Luzern von Fr. FURGER. — Köln: Benziger-Verlag. 1974. 248 S. brosch., 33,80 Fr./DM.

Das in dieser Reihe angestrebte Ziel, über theologische Positionen und Entwicklungen in der Gegenwart zu informieren, wird in dem vorliegenden Band in vorbildlicher Weise erreicht. Im ersten und zugleich umfangreichsten Beitrag gibt Fr. Furger, einer der Mitherausgeber der „Theologischen Berichte“, einen Überblick über die wichtigsten Tendenzen der neueren Moraltheologie. Die Darlegung besticht u. a. durch ihr hohes wissenschaftliches Niveau, die Verarbeitung einer umfangreichen (auch fremdsprachigen) Literatur und die Ausgewogenheit im Urteil (vgl. etwa S. 31 f. zum Vorwurf des Individualismus in der früheren Moraltheologie oder S. 51 die Stellungnahme zum Naturrechtsdenken). — Die drei übrigen Beiträge sind jeweils Sonderthemen gewidmet. H. Juros und T. Styczen, zwei polnische Autoren, berichten über die in Polen sehr intensiv betriebene analytische Ethik. B. Schüller analysiert als ein in dieser Frage besonders kompetenter Theologe ebenso scharfsinnig wie umsichtig das Problem einer „Begründung sittlicher Normen“. H.-U. Wili, ein junger Schweizer Jurist, behandelt die Zölibatspflicht der Weltkleriker, allerdings vorwiegend unter historisch-kirchenrechtlichem Aspekt.

Bei der vor allem im ersten Bericht verwendeten Fülle von Material kann es nicht verwundern, daß gelegentlich auch kleinere Fehler unterlaufen (vgl. etwa S. 64 eine nicht ganz exakte Zitation oder S. 53 Anm. 96 eine fehlerhafte bibliographische Angabe: das Werk von W. — nicht K. — Kluxen hat den Titel „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“ und wird in dem angeführten Artikel von Böckle auf S. 355 — nicht 335 — erwähnt); sie vermögen Wert und Zuverlässigkeit der Ausführungen in keiner Weise in Frage zu stellen.

H. Weber, Trier

LOHMANN, Thomas: Euthanasie in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. (Patmos-Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 250 S., Paperback o. Pr.

Angesichts der z. Z. unter dem Stichwort „Euthanasie“ sehr ausführlich geführten Diskussion leistet die hier gebotene Zusammenstellung von Äußerungen und Meinungen einen wertvollen Beitrag, zumal auch noch die Jahre vor 1945 Beachtung finden. Der Nachdruck liegt, wie der Untertitel erkennen läßt, auf den Stellungnahmen von Ärzten und Theologen, doch kommen gelegentlich auch Juristen zu Wort. Die Sammlung belegt deutlich die in den letzten Jahren eingetretene Verlagerung in der Euthanasie-Diskussion. Es geht kaum noch um die Problematik der Tötung von (gesunden) Geisteskranken, sondern vor allem um die Fragen einer Lebensverlängerung oder -verkürzung in den letzten Stadien einer tödlichen Krankheit. Daß hier eine Fülle von Stimmen angeführt werden, die jede vom Arzt herbeigeführte Lebensverkürzung kategorisch ablehnen, wird man ebenfalls als ein Verdienst der vorliegenden Arbeit ansehen können.

Andererseits sind schwerwiegende Mängel nicht zu übersehen. Der Verf. verschweigt zwar nicht seine eigene Auffassung, doch bringt er sie nur in äußerst knappen Bemerkungen zum Ausdruck; eine Verarbeitung der vorgebrachten Meinungen fehlt so gut wie ganz. Auch im 2. Hauptteil (in dem man von der Überschrift her — „Die thematische Behandlung der Frage nach der ‚Euthanasie‘“ — am ehesten eine eigenständige Darstellung erwarten könnte) wird wiederum fast ausschließlich referiert. Die Wiedergabe der Autorenmeinungen selbst ist minutiös, wirkt allerdings oft ermüdend; Zuordnung und Aufteilung sind nicht immer überzeugend. Die überaus zahlreichen Anmerkungen scheinen exakt gestaltet, doch finden sich gerade hier auch manche Fehler (beispielhaft sei nur folgendes genannt: Anm. 27 und 35 S. 199 enthalten falsche Seitenangaben; Anm. 13 S. 200 fehlt; Anm. 16 ebd. ist überflüssig; Anm. 27 S. 201 enthält eine unnötige Wiederholung; der in Anm. 22 S. 213 genannte Autor findet sich nicht im Literaturverzeichnis).

Positiv zu bewerten sind die zu einer schnellen Orientierung recht hilfreichen und zuverlässigen Zusammenfassungen am Ende der meisten längeren Abschnitte.

H. Weber, Trier

RUF, A. K.: Grundkurs Moraltheologie. I: Gesetz und Norm. Freiburg: Herder-Verlag 1975. 176 S. Kart.-lam. 16,80 DM.

Der Verf., Moraltheologe an der Dominikanerhochschule Walberberg und durch vielfältige Arbeiten zu ethischen Grundfragen als Experte ausgewiesen, legt in einem methodisch neuartigen Entwurf die Problematik einer theologischen Normbegründung dar. Nach einer kurzen Erörterung von Einleitungsfragen und Begriffserklärungen werden insgesamt acht Versuche ethischer Begründung vorgestellt: das Illuminationsmodell, das biblizistische (?) Modell, das traditionalistische Modell, das Lehramtsmodell, das Naturordnungsmodell, das Naturrechtsmodell, das kasuistische Modell und schließlich das vom Verf. selbst am meisten geschätzte ekklesial-kreative Modell. — Die Behandlung erfolgt aus didaktischen Gründen stets in der gleichen Weise. Auf die auch die Geschichte beachtende Zeichnung des Modells selbst folgt eine jeweils vier Punkte umfassende Kritik sowie eine fast gleich umfangreiche positive Würdigung; den Abschluß bilden weiterführende Überlegungen.

Die Bearbeitung ist gediegen, die Aussagen sind vielfach belegt. Mitunter scheint allerdings der mit der didaktischen Ausrichtung verbundene Zwang zur Systematik einigen Tribut zu fordern.

Das Werk, das u. a. auch für die schulische Arbeit und die theologische Erwachsenenbildung gedacht ist, wird sicher manchen dankbaren Leser und Benutzer finden.

H. Weber, Trier

HOFFMANN, Paul — EID, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. (Quaestiones disputatae 66). Freiburg—Basel—Wien: Herder 1975. 260 S. Kart. 35,— DM.

Die beiden für die Gegenwart charakteristischen Züge einer erneuten Zuwendung zur historischen Gestalt Jesu und einer generellen ethisch-humanitären Mentalität haben in den letzten Jahren wiederholt zu einer theologischen Beschäftigung mit der Ethik Jesu geführt. In der vorliegenden Quaestio disputata wird der begrüßenswerte und bisher noch seltene Versuch gemacht, diese Thematik in gemeinsamer Arbeit von exegetischer und moraltheologischer Seite aus anzugehen.

Nach einem kurzen grundsätzlichen Kapitel, das den verbindlichen Charakter der sittlichen Weisungen Jesu mit der Kategorie der „Perspektive“ zu umschreiben sucht, werden jeweils in einer deutlich erkennbaren Zweiteilung (exegetischer und moraltheologischer Abschnitt) fünf Einzelthemen behandelt: Zunächst als zwei „Grundperspektiven“ die Verkündigung vom Reich Gottes (als der „unaufgebbaren Voraussetzung einer christlichen Moral“) und die Proklamation einer neuen Sittlichkeit in den Antithesen der Bergpredigt. Es folgen als konkrete Themen die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung, sein Gebot der Feindesliebe und seine Forderung des Verzichts auf Vorrang und Herrschaft. Durchgehend erscheint in allen Ausführungen die Ausrichtung der Ethik Jesu auf eine in sozialen Dimensionen geschehene Nächstenliebe und befreiende Menschlichkeit. Die in der Rede von der bereits gegenwärtigen Basileia zum Ausdruck kommende Zuwendung Gottes zum Menschen verlangt auch, wie bei den Einzelthemen jeweils ausdrücklich aufgezeigt wird, ein entsprechendes Handeln des Christen.

In der Ausführung erweist sich der Part des Exegeten von Themenstellung und Methode her als die leichtere Aufgabe. Für den Moraltheologen bestehen deutlich größere Schwierigkeiten, einen seiner Disziplin entsprechenden Ansatz und Arbeitsstil zu finden. Dennoch werden Versuche und Mühen nicht gescheut.

Mitunter sind, vor allem in Fragen der Gesellschaftskritik, die Akzente wohl eine Spur zu stark gesetzt. Doch wird man gerade hier berücksichtigen müssen, daß die Ausführungen unter dem Titel einer Quaestio disputata veröffentlicht sind.

Ein kleiner Schönheitsfehler: Im Literaturverzeichnis vermißt man einen Hinweis auf A. Auer, Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu. In: A. Paus (Hrsg.), Die Frage nach Jesus. Graz 1973, 271—363.

H. Weber, Trier

GRONER, Josef F.: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie. Heidelberg: F. H. Kerle-Verlag. 1972. 122 S. Kart. 11,80 DM.

Der an Thomas von Aquin geschulte und scholastischem Gedankengut verpflichtete Moraltheologe der Universität Freiburg (Schweiz) untersucht in dieser Studie eine Reihe von historischen Versuchen, einen systematischen Ansatzpunkt für die christliche Moral zu finden. Im einzelnen werden erörtert die Vorschläge von J. B. Hirscher, F. Tillmann, J. Kraus, R. Hofmann, F. Jürgensmeier und vor allem die Konzeption des Thomas von Aquin. Damit ähnelt diese Arbeit in ihrer Thematik gewiß dem Buch des bereits verstorbenen P. Hadrossek: Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance (München 1950). Doch greift Groner zeitlich über Hadrossek hinaus und erweist sich zudem in der Darstellung als durchaus unabhängig.

Die Stärke des Buches liegt m. E. im Aufweis der Aporien einer „rein biblischen Moraltheologie“ (vgl. etwa S. 34—36 u. ö.), ohne daß dabei die fundamentale Bedeutung der Offenbarung für die Moraltheologie in Abrede gestellt würde. Fraglich dagegen erscheinen dem Rez. die wiederholt anzutreffende Identifizierung von Moral und Pflicht sowie die Verwendung der Begriffe Natur—Übernatur im Rahmen des vorliegen-

den Problems. Diese Bedenken dürften freilich auch durch die Kürze bedingt sein, mit der der Autor seine diesbez. Auffassungen darlegt.

Im Literaturverzeichnis vermißt man u. a. E. Hirschbrich, Die Entwicklung der Moralthologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende (Klosterneuburg 1959).

H. Weber, Trier

HAMMER, Felix: Selbsttötung philosophisch gesehen. (Patmos-Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 94 S. Paperback. o. Pr.

Im Rückgriff auf die Geschichte, aber unter systematischem Aspekt werden die philosophischen Argumente für und wider die Selbsttötung — das Wort ist bewußt als zunächst wertneutraler Terminus gewählt — dargestellt und scharfsinnig diskutiert. Als These des Büchleins kann die Ansicht von der Ambivalenz aller in diesem Zusammenhang vorgebrachten Vernunftgründe gelten; es gelingt weder eine eindeutige Verurteilung noch eine allseits überzeugende Rechtfertigung. Die größere Sinnhaftigkeit erblickt der Verfasser freilich in der Ablehnung der Selbstvernichtung.

H. Weber, Trier

EGENTER, Richard: Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen. (Reihe „Pfeiffer-Werkbücher“ Nr. 124 GL) — München: Verlag J. Pfeiffer 1974. 244 S. Kart. 24,— DM.

Der weit über sein Fachgebiet hinaus bekannte Moralthologe möchte mit diesem in den Jahren der Emeritierung entstandenen Buch auf den Wert und die unersetzbare Bedeutung aufmerksam machen, die der persönlichen Erfahrung als der unmittelbaren und in Wachheit erlebten Begegnung mit der konkreten Wirklichkeit für das Leben des Christen zukommen. Dabei ist auf fast jeder Seite dieser Studie zu spüren, daß hier nicht nur über, sondern auch aus Erfahrung geschrieben wird — und einer reichen und reifen zumal.

Behandelt werden, nach einigen einleitenden Ausführungen über den vielfach zu beobachtenden Mangel an Erfahrung und einem Kapitel, das ihr Wesen zu umschreiben sucht, drei Dimensionen der Erfahrung: die sittliche, die religiöse und die Glaubenserfahrung. Von immer neuen Seiten her werden, unter ständiger Verwendung von gediegener theologischer und geistlicher Literatur, Voraussetzungen, Wege und Auswirkungen des konkreten Kontaktes mit der jeweiligen Realität aufgezeigt. Im einzelnen begegnet eine Fülle wertvollster Einsichten und Anregungen, so etwa, um nur einiges wenige zu nennen, in den Bemerkungen zur Freundschaft (S. 38), in den Ausführungen über die Schwierigkeit, eigene Erfahrung weiterzugeben (S. 26, 52—61), in den Hinweisen auf die positive Bedeutung von Gesetzen (S. 78—83) oder auch in den Abschnitten über das rechte Verhältnis zur Kirche und ihrer Lage nach dem 2. Vatikanum (S. 175—210). Als hilfreich und befreiend wird mancher auch das vor allem im Kapitel „Sittliche Erfahrung“ häufige Eingehen auf den Wirklichkeitsbereich der menschlichen Sexualität empfinden.

H. Weber, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADLER, Manfred: Die Söhne der Finsternis. Teil 2 Weltmacht Zionismus. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 112 S. Kart. 4,80 DM.
- BAHR, Hans-Eckehard (Hrsg.): Religionsgespräche — Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Reihe Theologie und Politik, Band 10. Darmstadt: Luchterhand-Verlag. 1975. 189 S. Paperback. 14,80 DM.
- BAUR, A.: Religionsbuch 2. Ich bin da. Erarbeitet von A. Baur, H. Kögel, J. Quadflieg, K.-O. Rentmeister, gestaltet von A. Fuchshuber. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 96 S. Efalim. Ca. 8,80 DM.
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Spalte 1441 — 1600 (Ebeling, Johann Georg — Faustus von Byzanz). Hamm: Verlag Traugott Bautz. 1975. Geb. o. Pr.
- BISER, Eugen u. a.: Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie. Mit Beiträgen von Eugen Biser, Alexandre Ganoczy, Rudolf Schnackenburg, Georg Teichtweier, Rolf Zerfuß. Freiburg: Herder-Verlag. 1975. 176 S. Kart.-lam. 19,80 DM.
- BOULANGER, Viateur; BOURGEOULT, Guy; DURAND, Guy; HAMELIN, Léonce: mariage rêve — réalité. Essai théologique. Collection de Théologie. Héritage et Projet 14. Montréal: Fides. 1975. 205 S. Kart.-lam. o. Pr.
- CARILLO, Giuseppina: Mons. Francesco Faberj. Profilo della sua vita e della sua spiritualità. Studi e Ricerche sul clero romano 1. Città del Vaticano (Roma): Libreria Editrice Vaticana. 1976. Kart. o. Pr.
- EISENKOPF, Paul: Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangl. und kath. Kirche. Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 11. Paderborn: Verlag F. Schöningh. 1975. Kart. 234 S. 24,— DM.
- EMMELIUS, Johann-Christoph: Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 27. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 324 S. Kart. 48,— DM.
- ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE, hrsg. von J. Krautscheid und H. Marré, Band 10. Münster: Verlag Aschendorff. 1976. 186 S. Kart.-lam. 18,— DM.
- FRIES, Heinrich/SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 3 Bände. München: Kösel-Verlag. 1975. Zusammen 1302 Seiten mit 37 Abbildungen. Ln. 195,— DM.
- GÖRG, Manfred: Gott-König-Reden in Israel und Ägypten. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Siegfried Herrmann und Karl Heinrich Rengstorff. Heft 5. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1975. 296 S. Kart. 49,— DM.
- HASSLWANDER, Jolanthe: Nur ein Efeublatt. Novellen und Gedichte. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 68 S. Paperback. 4,80 DM.
- HÄUSSLER, Alfred: Die Pille das drohende Unheil. Geburtenregelung aber wie? Antwort eines Arztes an alle verantwortungsbewußten Frauen und Männer auf die Probleme der Geburtenregelung. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 32 S. Kart. 1,30 DM.

- JAUBERT, Annie: *Approches de l'Évangile de Jean. Parole de Dieu.* Paris: Éditions du Seuil. 1976. 188 S. Kart.-lam. o. Pr.
- KORFF, Wilhelm: *Theologische Ethik. Eine Einführung.* Unter Mitarbeit von Walter Fürst und Josef Torggler. Reihe: „theologisches seminar“. Freiburg: Herder-Verlag. 1975. 128 S. Kart.-lam. 14,80 DM.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: *Dictionnaire du Nouveau Testament.* Paris: Éditions du Seuil. 1975. 574 S. o. Pr.
- MORA, Gaspar: *La carta a los Hebreos como escrito pastoral.* Colectanea San Paciano. Facultad de Teología de Barcelona (Sección S. Paciano). Barcelona: Editorial Herder S. A. 1974. 290 S. Kart. 800 pts.
- PRAGER, Mirjam und STEMBERGER, Günter (Hrsg.): *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung.* 5 Bände mit 3500 Farbbildern und biblischem Lexikon. Lexikonband. Salzburg: Andreas & Andreas Verlag. 1975. 112 S. Kunstleder.
- ROSE, Martin: *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit.* Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Siegfried Herrmann und Karl Heinrich Rengstorff. Heft 6. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1975. 290 S. Kart. o. Pr.
- SAJNER, Josef: *Johann Gregor Mendel — Leben und Werk.* Würzburg: Augustinus-Verlag. 1975. 144 S. Kart. 12,80 DM.
- SANS, Isidro; DE GOITIA, Jose; AMENGUAL BATLE, Josep: *Exegesis y Teologia.* Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teologia — Deusto 7. Bilbao: Mensajero-Verlag. 1975. 273 S. Kart.
- SCELLENBERGER, Barbara: *Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933—1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz.* Reihe B: Forschungen Band 17 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1975. XXVII + 202 S. Kart. 54,— DM.
- SCHLIER, Paula: *Das große Zeichen der Endzeit.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 88 S. Kart. 5,80 DM.
- SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche.* München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1975. 687 S. Leinen. 78,— DM.
- STAUDIGL, Günther/WEIDMANN, Fritz (Hrsg.): *Modelle für den Religionsunterricht in der Grundschule.* Reihe EXEMPLA Band 13. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 192 S. Kart.-cellophan. 24,80 DM.
- STOLZ, Benedikt: *Der Rosenkranz. Licht und Kraft im Alltag.* Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 128 S. Kart. 5,80 DM.
- STRECKER, Georg (Hrsg.): *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag.* Tübingen: Verlag — J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1975. 589 S. Leinen. 89,— DM.
- VOSBERG, Lothar: *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen.* Beiträge zur evangelischen Theologie. Bd. 69. München: Chr.-Kaiser-Verlag. 1975. 128 S. Paperback. 17,— DM.

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

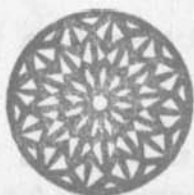
Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues / Mosel
Telefon (0 65 31) 24 75 Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

(V106)

LS

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Josef Georg Ziegler, Mainz
Prinzipielle und konkrete Überlegungen
zum Problem der Euthanasie

Andreas Heinz, Trier
Die Festankündigung in der sonntäglichen
Pfarrmesse im alten Erzbistum Trier

Manfred Görg, Bamberg
Der Einwand im prophetischen Berufungsschema

Martin Rock, Mainz
Sozialethische Aspekte des Sozialstaates heute

Piet Penning de Vries, Kerkrade
Das Verlassen des priesterlichen Amtes

Heft 3
Mai/Juni 1976
85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 48,50 DM, Einzelheft 8,90 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 38,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll

Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Schönbornstraße 10, 8600 Bamberg

Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

P. Dr. Piet Penning de Vries SJ, Heyendahlaan 82, NL-Kerkrade 5270 (L)

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Prinzipielle und konkrete Überlegungen zum Problem der Euthanasie*

„Angesichts der heutigen Weltentwicklung wächst die Zahl derer, die die Grundfrage stellen oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes — alles Dinge, die trotz solchen Fortschrittes noch immer weiter bestehen?“ Diese Prognose, die 1965 in Art. 10 der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Die Kirche in der Welt von heute“ formuliert worden ist, hat sich zehn Jahre nachher in über-raschendem Umfang und in nicht zu übersehender Intensität bestätigt. Die *Frage nach dem Sinn des Lebens* treibt die Menschen unserer Tage um. Es sei nur an die Tatsache erinnert, daß sich dem Problemkreis von Sterben und Tod ein allgemeines Interesse zuwendet, wie die breite Resonanz auf einschlägige Fernseh-sendungen, Filme oder Bücher verdeutlicht¹.

Nicht wenig hat zu dieser Entwicklung der Umstand beigetragen, daß die Euphorie des Fortschritts jäh einer schmerzhaften Ernüchterung Platz machen mußte². In ökologischer, technischer, finanzieller, sozialer Hinsicht erscheinen plötzlich Grenzen oder Haltesignale. Sie machen dem Menschen bewußt, daß er keineswegs alles tun darf, was er tun könnte, will er überleben. Das Fazit viel-seitiger Grenzerfahrungen lautet: *Evolution bedarf eines ethischen Kriteriums*³. Näherhin: der Mensch ist nicht unbeschränkt maßgebend, er ist zugleich in vielerlei Hinsicht maßnehmend.

Diese Einsicht in ein Verhalten umzusetzen, kann nur über die Bejahung ethischer Kategorien geschehen. In ihnen wird eine rationale Erfahrungstatsache oder eine evidente Grundeinsicht in freier und bewußter Zustimmung als ver-pflichtendes Regulativ des Handelns akzeptiert. Jedweder äußere Zwang oder jedwede innere Nötigung, jede bloße Zustandsänderung sind, auf die Dauer

* Erweitertes Referat einer Vortragsreise in Polen vom 9. bis 19. November 1975.

¹ ANGERMEYER, A., Die Begegnung mit Sterben und Tod in der Literatur der Gegen-wart: STROBEL, A. (Hg.), Der Tod — ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind? Stutt-gart 1974, 9—25.

² ROOS, L., Die Erfahrung der Grenze. Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittdenkens: Int. Kath. Zeitschr. 4 (1975) 308—322.

³ AUER, A., Gottesherrschaft im Planungszeitalter: SCHULTZ, H. J. (Hg.), Wer ist das eigentlich — Gott? München 1969, 246—259.

gesehen, wirkungslos und inhuman⁴. Vielmehr hat sich die sittliche Selbstbindung der Freiheit in der Menschheitsgeschichte als aufbauende, gesellschaftsgestaltende Kraft erwiesen. Den Einzelmenschen zu einem *eigenen Gewissensentscheid* zu befähigen, zeichnet sich als die vorrangige und unabdingbare Aufgabe unserer Zeit ab. An dem aktuellen Einzelproblem der Euthanasie soll diese Behauptung verifiziert werden.

Zunächst soll in der gebotenen Kürze die Richtung skizziert werden, in der die Moraltheologie eine Antwort auf die Anfragen an sie finden und anbieten kann (I). Danach wird als oberster ethischer Maßstab in unserem Fragebereich die Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit der personalen Würde des Menschen vorgestellt (II) und an der Problematik der sittlichen Erlaubtheit des Selbstmordes überprüft (III). Abschließend soll die konkrete Auseinandersetzung mit den Hauptformen der Euthanasie die Trägfähigkeit der prinzipiellen Überlegungen erweisen (IV).

I. Von den Normen zum Prinzip

„Unsicherheit“ hat kürzlich (der polnische marxistische Philosoph) Leszek Kolakowski als das Stigma unserer Epoche bezeichnet⁵. Auf die Verunsicherung im Bereich der Sittlichkeit reagiert unsere Zeit besonders empfindlich. Im Zuge der Emanzipation von politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, ideologischen Zwängen vollzog sich seit dem vorigen Jahrhundert, verstärkt seit dem Zweiten Weltkrieg, eine Hinwendung „Vom Gesetz zum Gewissen“. Das Zweite Vatikanische Konzil markierte innerhalb der katholischen Kirche einen Wendepunkt⁶.

Nicht zuletzt ermunterten das ansteigende Bildungsniveau und der zunehmende Informationsfluß eine wachsende Zahl von Christen, in eigener Verantwortung Entscheidungen zu fällen. Der „mündige Christ“ schlug den Weg von einer äußerlich korrekten Legalität zu einer innerlich überzeugten Moralität ein. Die Hinwendung zur Sinnfrage verschärfte zusätzlich das Ungenügen an nicht wenigen traditionellen ethischen Direktiven, die ja der Sinndeutung und der Sinnerfüllung menschlicher Freiheitsgestaltung durch das Gewissen zu dienen haben. In dieser Situation des Übergangs bedürfen die neugewonnene Freiheit

⁴ Zum „konkreten Wege“ eines „kämpferischen Humanismus“, der nach der Leninischen Spiegeltheorie das Bewußtsein als Reflex der jeweiligen Verhältnisse deutet und deshalb Zustandsänderung unter Hintansetzung von Gewissensänderung anzielt, vgl. PIEGSA, J., Marxistische Ethik auf der Suche nach ihrem Proprium: *ThuGl* 65 (1975) 351–366.

⁵ KOCH, H. G., *Neue Wege in der Christologie?*: *HerKor* 29 (1975) 412.

⁶ ZIEGLER, J. G., *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche* (*Quaestiones Disputatae* 39). Freiburg 1968.

und das erstarkte Persönlichkeitsbewußtsein überzeugender *ethischer Maßstäbe*. Werden diese vergebens gesucht, besteht die Gefahr, daß die ratlos auf sich selbst zurückgeworfene Selbstverfügung aus dem als belastend empfundenen Mangel an Orientierungshilfen entweder wieder in irgendeine Gesetzlichkeit zu flüchten sucht oder in mehr oder weniger kaschierte Unverbindlichkeit degeneriert. Die beiden extremen Positionen profilieren sich neuerdings in der Kirche.

Von der Kirche und von der Moraltheologie werden Antworten in Rezeptform erwartet, die zwar bisher oftmals gegeben wurden, die aber grundsätzlich nicht gegeben werden können. Die Einsicht in die *Begrenztheit der Kompetenz der Kirche*, einschließlich ihrer Sittlichkeitslehre, bezeugt das Konzil, wenn es in der Pastoralkonstitution Art. 33, 2 ausführt: „Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze (*principia*) der religiösen und sittlichen Ordnung gewonnen werden, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat.“ Die Kirche und in ihr die Theologie müssen in einer kritischen Phase im strengen Wortsinn von Krise = Scheidung die Trennung von bisher unterschiedslos festgehaltenen, aber sachlich nicht begründeten Gesetzen vollziehen, die zu wenig die Situiertheit der Person, einer Gruppe, eines Volkes oder einer Zeit berücksichtigen und deshalb die Wirkung eines Prokrustesbettes zeitigen. Zugleich hat sie den gesiebten und gesicherten Restbestand allgemeingültiger ethischer Weisungen einsichtig zu begründen und verbindlich zu verkünden.

Gefragt wird nach *ethischen Prinzipien*, deren Charakteristika sich als absolut, d. h. vom Zugriff des einzelnen abgelöst, und als abstrakt, d. h. von den subjektiven Umständen absehend, darstellen. Demgegenüber sind *Normen* konkret. Sie sind die im Gewissensentscheid zusammengewachsene (*con-crescere*) Verbindung von universalem Prinzip und individuellen Verhältnissen und somit relational — bezogen einerseits auf das Prinzip, andererseits auf die jeweilige existentielle Befindlichkeit. Prinzipien sind wahr, Normen sind richtig⁷.

Im Unterschied zur „Situationsethik“ evangelischer Provenienz vollzieht das Gewissen die subjektive Konkretisierung innerhalb und nicht außerhalb der sittlichen Prinzipien. K. Rahner hat zur Kennzeichnung dieses Sachverhaltes den Ausdruck „Existentialethik“ geprägt⁸. Diese Prinzipien sind somit Rahmenrichtlinien, die entweder positiv in Gebote zum Beispiel in das Liebesgebot oder negativ in Verbote zum Beispiel in der zweiten Tafel des Dekalogs gefaßt sind.

⁷ Vgl. J. MAUSBACH — G. ERMECKE, Kath. Moraltheologie I. Münster 1954, 160 f., 163.

⁸ RAHNER, K., Über die Frage einer formalen Existentialethik: Schriften zur Theologie II. Freiburg 1960, 239 Anm. 1. F. BÖCKLE, Existentialethik: LThK ³III, 1301—1304. Die Existentialethik hat ihre Funktion in den Grenzen der Essenzethik. Bereits HORAZ, Satiren I, 1, 106 wußte: „Est modus in rebus; sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum.“

Formale Appelle ohne material-inhaltliche Konturen lassen den zweifelnden Menschen im Stich. Da in der Vergangenheit allzu bereitwillig subjektiv geltende Normen unter die objektiv gültigen Prinzipien subsumiert worden sind, wurden mit den ersteren auch die letzteren im Bewußtsein nicht weniger Gläubigen unglaubwürdig⁹.

Die *Konzilsdekrete* differenzierten in steigendem Ausmaße zwischen bleibend gültigen Prinzipien und bedingten Normen. Einige der zahllosen Belegstellen seien angeführt. Das Dekret über das Laienapostolat bringt in Art. 7, 4 f. folgende Aufgabenteilung: „Den Hirten obliegt es, die Grundsätze (*principia*) über das Ziel der Schöpfung und den Gebrauch der Welt klar zu verkünden ... Die Laien aber müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen.“ Wegen der schwierigen Erhebung und Anwendung von Prinzipien mahnt Art. 24, 5: „Ihr [der Hierarchie] steht das Recht zu, nach gehöriger Überlegung und durch Beiziehung der Hilfe von Sachverständigen über die Übereinstimmung solcher Werke und Einrichtungen mit den sittlichen Grundsätzen (*principia moralia*) zu urteilen.“ Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ rekurriert ständig auf die Unterscheidung zwischen Prinzipien und deren Konkretisierung. Erinnert sei an den vielzitierten Art. 43, 3, der zu bedenken gibt: „Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen.“ Als Begründung für den Normenpluralismus gibt Art. 78, 1 an: „Zwar wird [hinsichtlich des Friedens] das Gemeinwohl des Menschengeschlechts grundlegend vom ewigen Gesetz Gottes bestimmt, aber in seinen konkreten Anforderungen unterliegt es dem ständigen Wandel der Zeiten; darum ist der Friede niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe¹⁰.“

⁹ Die Diskrepanz, die nach den Synodenumfragen zwischen den kirchlicherseits tradierten und den von den Gläubigen rezipierten Wertvorstellungen vor allem im geschlechtlichen Bereich herrscht (zur Aussagekraft vgl. KAUFMANN, F. X., Zwischen Kirche und Meinungsforschung: HerKor 26 [1972] 505–509; SCHMIDTCHEN, G., Kirche ohne Gesellschaft? und KAUFMANN, F. X., Meinungsforschung ohne Begriffe! Eine Replik. a. a. O. 596–600), basiert weitgehend auf diesem Umstand. Die personale Integrierung des kultischen, individuellen und sozialen Sinnzieles der Ehe formiert das Handlungsprinzip für den konkreten Ehevollzug einschließlich der Empfängnisregelung. ZIEGLER, J. G.: BAUER, J. B. (Hg.): Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen. Graz 1972, 182: „Die Sittlichkeitslehre kann und muß auf die objektive, allgemeingültige Rahmenordnung einer christlichen Ehe und ihres Vollzugs hinweisen. Daraus kann sie ... ethische Prinzipien ableiten ... Welche Methode in Frage kommt, darüber zu urteilen ist für den Moraltheologen sachfremd.“

¹⁰ Die Unterscheidung ist nicht konsequent durchgehalten. GS 86 benennt unter der Überschrift „Einige praktische Normen“, neben konkreten Vorschlägen das „Subsidiaritätsprinzip“ und die prinzipielle Zielsetzung der Entwicklungspolitik, „die volle menschliche Entfaltung“.

Die Hinwendung des Allgemeinbewußtseins der Gläubigen „vom Gesetz zum Gewissen“ provozierte das Verlangen nach zuverlässigen sittlichen Bewertungspunkten für den eigenen Gewissensspruch. Die Kirche und in ihr die Moraltheologie können dieser Erwartung entsprechen, wenn sie sich in ihrer Sittlichkeitslehre der vom Konzil praktizierten Wendung *von den Normen zum Prinzip* weiterhin in aller Redlichkeit widmen¹¹. Als die primäre Aufgabe der Sittlichkeitslehre stellt sich der Aufweis der Handlungsprinzipien dar, um dadurch die Gläubigen zu einem eigenverantworteten Gewissensentscheid zu befähigen¹².

Indes bleibt die moraltheologische Diskussion in unseren Tagen weithin im *Vorfeld erkenntnistheoretischer Dispute* stecken. Die Aufgabe, das Konstante im Variablen¹³ herauszufiltern, wird von vorgängigen, grundsätzlichen methodologischen Interessen und der generellen Infragestellung unverrückbarer ethischer Maximen zurückgedrängt. Die Fixierung auf den „Werturteilsstreit“ mit den verschiedenen hermeneutischen Einstiegen, sei es rationaler, sozio-kultureller, gesellschaftlicher, analytischer Art, beherrscht insgesamt die ethische Szene¹⁴. Die

¹¹ ZIEGLER, J. G., Zu den neuen Theorien der Ehepraxis: ThdGw 4 (1964) 226: „Es stellt sich also die Frage: Was gehört zu den unverrückbaren Prinzipien? Deren Grenzen ungebührlich zu verkürzen bzw. auszuweiten, wäre gleicherweise falsch und gefährlich.“ KERBER, W., Hermeneutik in der Moraltheologie: ThPh 44 (1969) 61: „Was sich geändert hat, sind nicht so sehr die inhaltlichen Forderungen des Sittengesetzes, sondern einzelne geschichtlich bedingte Anwendungen, oder genauer: Die theoretische Auffassung, daß solche Anwendungen überzeitlich gelten, also die Theorie über die Normen.“ Vgl. FUCHS, J., Sittliche Normen — Universalien und Generalisierungen: MThZ 25 (1974) (18—13) 23 f. und WITTMANN, M., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933, 276.

¹² ERDLINGER, H.: Die Welt der Bücher 5 (1975) 159 sieht demgegenüber den „augenblicklichen Stand der Forschung“ in einem „Unbehagen an einer (in Reaktion auf eine allzu verfeinerte Kasuistik propagierten) Beschränkung ethischer Handlungsanweisungen auf allgemeinste sittliche Normen, deren Konkretisierung in der Praxis den einzelnen erfahrungsgemäß überfordert. Ausgehend von der personalen Verantwortung und Entscheidungsfreiheit des Individuums, versucht man daher . . ., Leitlinien für ein Verhalten als Christ zu geben, wobei weniger abstrakte Prinzipien als vielmehr die Folgen menschlichen Tuns als entscheidendes Kriterium gelten“. Den teleologischen Argumentationstyp vertritt B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973. Sollte man nicht die ontologische und teleologische Perspektive zusammenschauen? Bleibt das Einzelgewissen ohne inhaltliche ethische Prinzipien nicht der subjektiven Interpretation teleologischer Klugheitsregeln ausgeliefert? Vgl. Teil IV 2—4.

¹³ GRÜNDEL, J., Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse“. Düsseldorf 1967; ders., Ethik ohne Normen?: GRÜNDEL, J. — VAN OYEN, H., Ethik ohne Normen? Freiburg 1970, 11—88 hier 34—41.

¹⁴ Einsicht in den hermeneutischen Nachholbedarf innerhalb der Moraltheologie hinsichtlich der Findung und Begründung sittlicher Prinzipien, Normen, Modelle, Weisungen, Maßstäbe (die Terminologie ist nicht einheitlich) provoziert die unausweichliche und heilsame Grundsatzdiskussion. Sie hat die Gefahr einer polarisierenden Akzent-

trotz ihrer partikulären Sicht des Menschen aufschlußreichen, wenn gesicherten Ergebnisse der empirischen Einzelwissenschaften üben mitunter eine faszinierende Wirkung aus. Die Versuchung ist groß, bei der Realitätsbefragung auf der Hälfte des Weges, nämlich dem Besonderen, der Verifikation von Erfahrung, stehenzubleiben und den zweiten Schritt zur metaphysischen Reduktion des Allgemeinen und zur Verifikation durch Erfahrung zu vernachlässigen. Fausts Klage wäre dann unvermeidlich: „Die Teile halt ich in der Hand, fehlt leider nur das einigende Band.“ Werden nicht allzu oft und allzu unbekümmert Objektivationen unter das Verdikt des Geschichtsverdachtes gestellt, wobei die Frage, inwieweit Objektives in Begriffen objektivierbar ist, von vorneherein abschlägig beschieden zu werden scheint¹⁵.

Das notwendige Bestreben, mit den herrschenden außertheologischen Ethikentwürfen in das Gespräch zu kommen, darf sich nicht mit dem Reflex auf die jeweiligen, schnell wechselnden Tagesmeinungen begnügen. Das *Reagieren bedarf des eigenständigen Agierens*, sonst gleitet die Moralthologie in die Bedeutungslosigkeit ab. Die Wahrheitsfrage läßt sich nicht wortreich überdecken. Sie stellt sich gerade deswegen mit aller beunruhigenden Vehemenz. Die erregende Thematik kann hier nur angesprochen werden. Sie ist von grundlegender Bedeutung für die Urteilsbildung hinsichtlich der Euthanasie, für die Orientierungslosigkeit vieler Zeitgenossen und für die Sprachlosigkeit nicht weniger Ethiker.

II. Das sittliche Prinzip: Die unverfügbare und unantastbare Würde der menschlichen Person

Kein Wort wird in unseren humanitätsbeflissenen Tagen wohl mehr gebraucht und mißbraucht als die Vokabel von der Menschenwürde. Sie dient gleicherweise der Agitation wie der Argumentation. Die Tragfähigkeit ihrer

verlagerung von einem abstrakt-essentiellen (Wahrheit an sich) zu einem konkret-existentiellen (Wahrheit je für mich) bzw. funktionalen (Wahrheit als Nützlichkeit) Wirklichkeitsverständnis zu meistern. Vgl. FURGER, F., Zur Begründung eines christlichen Ethos — Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie. PFAMMATER, J. — FURGER, F. (Hg.), Theologische Berichte 4. Zürich 1974 (9—87) 47—82. Bezeichnend sind die unterschiedlichen Positionen und diesbezüglichen Aussagen in ALBERT, H. und TOPITSCH, E. (Hg.), Werturteilsstreit. Darmstadt 1971 und in STOECKLE, B. (Hg.), Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975. Vgl. neuestens RATZINGER, J., Prinzipien christlicher Moral (Kriterien 37). Einsiedeln 1975.

¹⁵ Vgl. u. a. FLETCHER, J., Moral ohne Normen? Gütersloh 1967. BOCKMÜHL, K., Gott im Exil? ... Zur Kritik der „Neuen Moral“. Wuppertal 1975, 13 meint „Auch hinsichtlich der Forderung nach menschlicher Autonomie in der Ethik und der entsprechenden Veränderung der Gotteslehre ist Fletcher bis tief in die gegenwärtige katholische Moralthologie hinein zum Vorbild geworden.“ Erhebt die Verneinung der Existenz und Erkennbarkeit absoluter ethischer Prinzipien nicht selbst einen absoluten Anspruch?

Verpflichtungskraft, jedwede Person um ihrer selbst willen zu achten, hängt von der Stringenz ihrer Begründung, der *Personalität des Menschen*, ab. In der philosophischen Überlieferung wird diese abgeleitet aus der geistbegabten Sonderstellung des Menschen innerhalb der übrigen Lebewesen, aus seiner freien Selbstverantwortung oder aus seiner transzendentalen Verwiesenheit. Soziologische Perspektiven sehen zur Zeit das Basiselement in der Mitgliedschaftswürde des einzelnen in einem Sozialsystem.

Was geben diese rationalen Begründungen her, wenn es darum geht, an der Menschenwürde eines Deblen, den die mangelnde Kommunikationsfähigkeit „vertiert“ erscheinen läßt, oder eines Verbrechers, der sich außerhalb der Gesellschaft gestellt hat, festzuhalten? Derartige Konfrontationen lassen erkennen, daß es dem Menschen als einem „*homo absconditus*“¹⁶ verwehrt ist, kraft eigener rationaler Anstrengung den letzten Sinnwert seines Lebens zu ergründen und mit Sicherheit bindende Entscheidungen zu statuieren. Die Opfer des Euthanasieprogramms des NS-Regimes, die Diskussion um die Abtreibung und manche literarische Äußerungen sprechen eine deutliche Sprache¹⁷.

Viele halten darum Ausschau danach, ob eine die Offenbarung einbeziehende theologische Anthropologie eine *verbindliche Begründung der Menschenwürde* zu geben vermag. Folgende, keineswegs atypische Ausführungen eines evangelischen Theologen schöpfen die biblischen Zeugnisse über den Menschen nicht aus. Es heißt: „Wenn der christliche Glaube daher auf den Begriff der Würde Bezug nimmt, so versteht er darunter nicht in erster Linie eine Dignität des Menschen unter sittlichen Gesichtspunkten oder ‚die eingestiftete Potenz zur Erfüllung eines Bildes, das ein Schöpfer mit seiner Schöpfung . . . verband‘, sondern die aus der Verheißung des Lebens folgende Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft, zur Solidarität mit seinesgleichen, aus der auch sog. lebensunwertes Leben nicht auszuschließen ist“¹⁸.

¹⁶ STOECKLE, B., Grenzen der autonomen Moral. München 1974, 86 f. — mit Verweisen auf SONNEMANN, U., Negative Anthropologie. Hamburg 1969 und SPLETT, J., Anthro-Theologie: ThPh 48 (1973) 351—370, bes. 366 f. — Vgl. auch Pastoralkonstitution Art. 21, 4: „Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt . . . Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben.“

¹⁷ Der Bundesgerichtshof hat 1974 den Arzt Dr. Kurt BORM, der 1940/41 6652 Geistesranke zur Vergasung selektiert hat, nicht wegen Beihilfe zum Mord, sondern wegen Totschlags verurteilt und, weil dieser verjährt war, freigesprochen. Die Bundesrichter müssen sich fragen lassen, ob die Mithilfe bei der Tötung von insgesamt 70 000 wehrlosen Menschen nur aus dem objektiv falschen Motiv subjektiven Mitleids gesehen und deshalb juristisch als Totschlag qualifiziert werden kann? Welchen Stellenwert mißt eine derartige Justiz menschlichem Leben bei? Vgl. LEIBHOLZ, G. u. a. (Hg.), Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung (Festschrift für W. GEIGER). Tübingen 1974.

¹⁸ LESSING, E., Euthanasie aus evangelischer Sicht: HIERSCHE, H.-D. (Hg.), Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe. Eine interdisziplinäre Stellungnahme. München 1975, 101.

Grundlegend ist das Offenbarungszeugnis über die Gottebenbildlichkeit des Menschen¹⁹. Die alttestamentlichen Aussagen in Gen 1, 26; Weish 2, 23; Sir 17, 3—10 nehmen die *Folgen der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, seinen Herrschaftsauftrag, seine Freiheit und Dialogfähigkeit in den Blick. Die neutestamentliche Rede, welche sich vor allem im Corpus Paulinum — bekannt ist das 5. Kapitel des Römerbriefes — artikuliert, schreitet von einem mehr statisch-schöpfungstheologischen Aspekt weiter zu einer dynamisch-eschatologischen Perspektive. Als bestimmender Inhalt der Gottebenbildlichkeit erscheint nunmehr die *Gottunmittelbarkeit des Menschen*, die Jesus Christus in seiner unwiderruflichen Menschwerdung allen Menschen anzeigt.

Die Pastoralkonstitution schließt den Abschnitt über „Die Würde der menschlichen Person“ ab, mit dem Kapitel 22: „Christus, der neue Mensch.“ Darin wird ausgeführt: „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung ... Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt ... So kann jeder von uns mit dem Apostel sagen: der Sohn Gottes ‚hat mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben‘ (Gal 2, 20) ... Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis [von Tod und Auferstehung Christi] in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Weil Gott Vater jeden Menschen ständig, also *ohne Ausnahme und ohne Aufhören mit seiner Liebe als sein erlöstes Geschöpf umfängt*, deshalb ist Gott der Träger und Garant der Menschenwürde. Nicht der Mensch für sich allein oder eines seiner Werke²⁰, sondern vielmehr Gott selber und das in seiner gnadenhaften Selbst-

¹⁹ SCHEFFCZYK, L. (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (Wege der Forschung 124). Darmstadt 1969, mit den Abschnitten biblische Grundlegung, geschichtliche Erhellung und systematische Durchdringung. — Zur paulinischen Eikon-Vorstellung vgl. P. SCHANZ, *Der Wandel in der Gottebenbildlichkeitsvorstellung vom Neuen Testament zur frühen Patristik*. Zugleich ein Versuch zur Standortbestimmung biblischer Theologie: Von der Unaufgebbarkeit des Johannes: Kairos 16 (1974) 268—294. Sozialethische Deduktionen zieht RAUSCHER, A., *Personalität, Solidarität, Subsidiarität* (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar 1). Köln 1975, 10—14.

²⁰ In der Pastoralkonstitution erscheint eindeutig Gott als derjenige, der dem Menschen sein Heil anbietet, dessen Inhalt nicht in sittlichen Kategorien (Festhalten an dem Sinn des Lebens, Handeln nach dem Gewissen), sondern in Heilskategorien (Teilhabe am Paschamysterium) umschrieben wird. Vgl. RATZINGER, J.: LThK, Das Zweite Vat. Konzil III, 352 ff. Die Zuwendung Gottes zum Menschen konstatiert nicht eine bloße „Bezugsgröße“ Gottes zum Menschen, sondern eine „Seinsgröße“ im Menschen. Vgl. demgegenüber die Dogmatische Konstitution über die Kirche Art. 16: „Die göttliche

mitteilung jedem Menschen angebotene Heil schenkt jedem Menschen personale Würde. Christ, erkenne deine Würde und die Würde deines Nächsten!, lautet die nächstliegende ethische Konsequenz.

Gott und sein Heilswille ist dem *Zugriff des Menschen entzogen*. Damit ist auch die in der radikalen Zuwendung Gottes gründende personale Würde unverzichtbar, unverlierbar, unaufhebbar. Niemand kann auf seine Gottebenbildlichkeit verzichten oder die eines anderen vernichten.

Die in Gottes Wesen, der Liebe ist (1 Joh 4, 8: „Gott ist Liebe“), unterschiedslos verbürgte Menschenwürde ist anthropologisch nicht zwingend erweisbar. Sie ist im *Glauben erkennbar*. Deshalb bindet die Bereitschaft, jedem menschlichen Dasein mit Ehrfurcht zu begegnen, den Christen ausnahmslos und unbedingt. Die Ehrfurcht vor der ewigen Berufung des Menschen verbietet es, den Menschen als bloßes Objekt eines wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen Kalküls einzuplanen. Sie gebietet es, in jedem Menschen ungeachtet seiner körperlichen, geistigen, gesellschaftlichen Funktionalität die Menschenwürde zuzuerkennen.

Die Einsicht in die absolute Personhaftigkeit jedes Menschen ist alles andere als selbstverständlich. Ein Blick in die Geschichte der Menschheit gibt darüber bedrückenden Aufschluß. Wie sehr der *christliche Personbegriff* nunmehr das Denken der Menschheit prägt, legen die Deklarationen der Menschenrechte nahe. Sie promulgieren trotz aller Divergenzen im zugrundeliegenden Menschenbild²¹ die Unantastbarkeit der menschlichen Person und, darin eingeschlossen, das Recht auf persönliches Leben. Dabei hat sicherlich der Gedanke eine Rolle gespielt, daß die Normativität des Rechtes auf Leben die Voraussetzung für die Realisierung aller anderen normativen Rechte und Pflichten darstellt.

Allerdings ist das biologische Leben nicht der Güter höchstes. Ideale Werte wie Freiheit oder Verantwortung für den Nächsten prävalieren. Notwehr und unter Umständen ein Verteidigungskrieg sind sittlich erlaubt. Der Vollzug der Todesstrafe ist dort sittlich unzulässig, wo die Gesellschaft vor latenten Mördern auf andere Weise geschützt werden kann.

Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“

²¹ CROWE, M. B., Der Weg der Vereinten Nationen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: HÖRMANN, K. und WEILER, R. (Hg.), Zusammenarbeit von Christen und Atheisten (Wiener Beiträge zur Theologie 34). Wien 1970, 55–60. LANGNER, A., Menschenrechte, Staat, Gesellschaft (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar 3) Köln 1975 (Lit.). Das von der päpstlichen Kommission „*Justitia et Pax*“ im Juli 1975 herausgegebene Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“ führt als Grunddaten der Menschenrechte die Gottebenbildlichkeit, die Berufung zur Vollendung in Gott und die Erlösungstat Jesu Christi an. H. G. K., Die Kirche drängt auf die Wahrung der Menschenrechte: HerKor 29 (1975) 489.

Die unverfügbare und unantastbare Würde der menschlichen Person erweist ihre Aussagekraft als *sittliches Prinzip*, mögen auch ihre Interpretation und noch mehr ihre Umsetzung in die Praxis differieren. Dies gilt auch für die Aporien, vor die die Problematik der Euthanasie stellt. Das Prinzip der Menschenwürde impliziert das Recht, menschenwürdig zu sterben, und die Pflicht, menschenwürdig sterben zu lassen. Als verbindlicher Maßstab stellt es für die Beziehung zum Nächsten dem Gewissen im Zweifelsfalle ein wegweisendes Kriterium bereit. Behält dieser Grundsatz im Verhalten gegenüber der eigenen Person seine beeindruckende absolute Gültigkeit?

III. Zur sittlichen Erlaubtheit des Selbstmordes

A. Camus meint: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie²².“ Der Stoiker Seneca gab die Devise aus: „Patet exitus²³.“ Innerweltliche Logik stellt sich folgende Fragen: Ist nicht der Mensch im Unterschied zum Tier durch die Fähigkeit ausgezeichnet, über sein Leben verfügen zu können? Beinhaltet infolgedessen nicht die naturgegebene Macht zur Selbsttötung eine *naturgegebene Vollmacht* dazu? Aus einem humanitären Impetus bejahen Ärzte „die Forderung nach Anerkennung des individuellen Todes mit Würde, auf die ... jeder Mensch ein Recht hat, wenn er den Weg selber geht²⁴.“ „Es scheint ... , daß das Verbot des Selbstmordes und der Euthanasie aus rein formalen philosophischen Überlegungen nicht abzuleiten ist, wenn man nicht Voraussetzungen hinsichtlich des Sinnes des Lebens, seiner Würde und seiner Bestimmung in die Überlegungen einbezieht²⁵.“ Ohne daß die

²² CAMUS, A., Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf 1960, 13. HAMMER, F., Selbsttötung philosophisch gesehen. Düsseldorf 1975.

²³ SENECA, De providentia 6, 7: „Patet exitus si pugnare non vultis, licet fugere.“ Vgl. ders., Ep. 12, 10: „Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.“ Maßgebend war die Ansicht, daß das Leben zu den Adiaphora gehöre. ANZ, W., Christlicher Glaube und griechisches Denken: DINKLER, E., Zeit und Geschichte. Tübingen 1964, 553: „Hier [in der stoischen Apathie] bedeutet Autarkie die Flucht in eine ‚ungeschichtliche‘ abseitige Innerlichkeit. Sie erreicht ihren Gipfel in der Freiheit zum Tode (καλῶς ἀποθνήσκειν). Bultmann findet sie bereits im Sokrates-Bild Platons verwirklicht, wie überhaupt die Stoa in der attischen Philosophie als deren enthüllendes Endstadium zurückgespiegelt ist.“

²⁴ HIERSCHE, H.-D., Euthanasie aus ärztlicher Sicht: HIERSCHE a. a. O. (Anm. 18) 219.

²⁵ ROTTER, H., Zur Bewertung der Euthanasie: VIRT, G. (Hg.), Spiritualität und Moral (Wiener Beiträge zur Theologie 47). Wien 1975, 160. Vgl. ZIEGLER, J. G., Zur Problematik des Selbstmordes: ZMR 52 (1968) 203–206.

Existenz eines Absolutum angenommen wird, ist eine letzte Gewißheit und damit Verbindlichkeit über die prinzipielle Unerlaubtheit des Selbstmordes nicht zu erreichen.

Die reduktive Ausgestaltung der analytischen Ethik, wie sie polnische Ethiker und Moralthologen vorlegen, erhärtet diese These. Ausgangspunkt ist der ethische Personalismus. Danach weiß sich kraft einer intuitiven Erfahrungsevidenz jeder Mensch spontan vor ein „Ich soll“ gestellt, dessen Inhalt zurückgeführt werden kann auf den kategorischen Imperativ: „Ich soll die personale Würde des Nächsten bejahen.“ Die Unbedingtheit dieses sittlichen Anspruchs ist der normative Ausdruck der Unantastbarkeit der Person, auch der eigenen Person. Da die Affirmation der Person um der Person willen eine interpersonale Relation beinhaltet, fungieren als die beiden Korrelate dieser Beziehung zwei Personen, einmal als Subjekt und das andere Mal als Objekt.

Die daraus sich ergebende Synthese des Sollenssatzes mit Seinsaussagen über die beiden Korrelate verbindet Ethik mit philosophischer Anthropologie und Metaphysik, ohne dem seit D. Hume viel verdächtigten sogenannten „naturalistischen Trugschluß“ vom „Is“ zum „Ought“ zu verfallen. Dafür wird folgender Beispielbeleg angeführt: Als Subjekt bin ich mir bewußt, daß die Aussage „Ich soll“ notwendig die Aussage „Ich bin frei“ impliziert. Umgekehrt folgt aus der Feststellung meiner Freiheit keineswegs ein Sollen. Der Weg geht also nicht wie in der traditionellen Seinsethik deduktiv vom Sein zum Sollen, sondern schließt *reduktiv vom Sollen zum Sein*. Damit wird einerseits die empirisch verifizierbare methodologische Autonomie der Ethik beachtet, andererseits die notwendige Verbindung von Ethik mit metaphysischen Seinsaussagen über den Menschen überzeugend vorgeführt. In unserem Falle heißt dies: Der erlebte sittliche Imperativ: jede Person ist zu bejahen!, korrespondiert mit dem daraus folgenden Indikativ: jede Person ist unantastbar.

Was im interpersonalen Bereich gilt, behält auch in der intrapersonalen Erstreckung, d. h. in der Beziehung der Person zu sich selber, seine Geltung. Die Person bleibt als Subjekt sich selber gegenüber als Objekt dem bedingungslosen Sollen der Bejahung der Person durch die Person verpflichtet. Wie sich die Person selber als Objekt erkenntnismäßig vorgegeben ist, so ist sie sich auch als Objekt ethisch aufgegeben. Sie soll sich selber ebenso bejahen wie den Nächsten. Das sittliche Sollen beginnt in der personalen Koexistenz und endet im Sonderfall der Anerkennung der eigenen Personwürde.

Wird weiter gefragt, warum eine freie Person selbst im Konfliktfall der Negation der eigenen Person durch den Nächsten zur Affirmation dieses Nächsten und ihrer selbst absolut verpflichtet ist, ergibt sich die Notwendigkeit, diese ultimative Forderung apodiktisch zu begründen. Das geht nicht, ohne die Affirmation der Existenz eines Absolutum. Philosophische Ethik sieht sich damit

verwiesen auf ein personales Absolutum, das allein personale Würde zu begründen vermag²⁶.

Die theologische Ethik greift dieses Anliegen auf, indem sie die reduktiv erhobene These, was der Mensch für den Mitmenschen und für sich selber sein soll, durch das Offenbarungszeugnis weiterführt zu der Erkenntnis, *was der Mensch für Gott und Gott für den Menschen ist*. Jeder Mensch ist „in den Augen Gottes nämlich derjenige, der sowohl zu lieben ist als auch zu lieben hat, oder — in der Sprache der Ethik — derjenige, welcher zugleich Subjekt und Objekt des sittlichen Sollens ist“²⁷.

Es gehört zu den Spezifika der christlichen Ethik, daß sie das ethische Prinzip der Menschenwürde, den anderen und sich selber wegen des Gottbezuges zu bejahen, als *absolute Verpflichtung* nicht nur tendenziell, sondern zwingend zu begründen vermag. Das uneingeschränkte Verbindliche bedarf zu seiner Konstatierung der Entschiedenheit des Glaubens²⁸. Nicht von ungefähr nimmt Verzweiflung, wie nicht wenige Äußerungen von Selbstmördern nahelegen, bereitwillig die Stelle des Glaubens ein. Thomas spricht prägnant aus, daß „propter incertitudinem humani iudicii“ das göttliche Gesetz notwendig sei. Allein von ihm stehe fest, daß es nicht irren könne²⁹.

Ein anderer Beweisgang sei kurz erwähnt. Er operiert mit den drei *Grundrelationen des Menschen* zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. Sie werden gemäß dem Hauptgebot Mt 22, 37 ff.: „Liebe Gott ... liebe deinen Nächsten wie dich selber“, durch die Interdependenz der drei Grundformen der Agape zu

²⁶ KOLAKOWSKI, L., Euthanasie als philosophisches Problem: Merkur 27 (1973) 1093—1100 sieht demgegenüber einen nicht lösbaren Konflikt zwischen „mythologischem“ und „wissenschaftlichem“ Denken. Das mythologische, kantianische Denken sei ganz an den Begriff der Person gebunden. Es sei unabhängig von praktischen Erwägungen und lasse in keinem Falle einen Eingriff zu. Das wissenschaftliche, darwinistische Denken plädiere für die Arterhaltung. Aber konkrete Kriterien würden nicht angegeben. Deshalb stünden wir gedanklich unvorbereitet vor dem Problem.

²⁷ JUROS, H. und STYCZEN, T., Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik: PFAMMATER — FURGER, a. a. O. (Anm. 14) 107. Zur reduktiven Methode vgl. STYCZEN, T., Ethik und Anthropologie in moraltheologischer Sicht: ThuGl 62 (1972) 219—233. Ders. und PIEGSA, J., Ist Ethik eine Wissenschaft?: MThZ 25 (1975) 317—335. Zur theologischen Ausdeutung dieses dialogischen Personverständnisses verweist PANNENBERG, W., Das christologische Fundament christlicher Anthropologie: Concilium 9 (1974) 434 darauf, daß das Zentrum des Lebens Jesu der Vater war, weil er „nur durch sein Verhältnis zum Vater Sohn ist. ... Das ist der geschichtliche Ursprung und die bleibende Norm dessen, was heute Personalität des Menschen heißt, sofern damit gemeint ist, daß der einzelne nicht für sich allein Person ist, sondern als Ich gegenüber einem Du“.

²⁸ Vgl. ROTTER, H., Die Eigenart der christlichen Ethik: StdZ 98 (1973) 407—416, bes. 409 f.

²⁹ THOMAS, Summa theol. I, II, 94, 4.

Gott, zum Nächsten und zu sich selber optimal verwirklicht. Eine vorzeitige freibewußte Beendigung des Lebens würde dagegen verstoßen. Sie würde Gott als den Sinngeber des Lebens negieren, für sich selbst das Heilsangebot der Hoffnung ausschlagen und dem Nächsten das Zeugnis einer gläubigen Zuversicht vorenthalten⁸⁰.

Im Unterschied zum Selbstmord hat die zweite Form der Selbsttötung, die *Selbstaufopferung*, eine positive sittliche Qualität. Sie setzt nach dem Beispiel des Herrn das Leben als materiell höchstes Gut im Dienste eines höheren ideellen Gutes ein. Der heroische Opfergang des Pater M. Kolbe setzte ein weithin sichtbares Zeichen gegenüber der schäbigen Flucht mancher „Größen“ aus dem Leben.

Wer die unantastbare Würde des Menschen als Maßstab des Verhaltens annimmt, akzeptiert zugleich die Unverfügbarkeit über das Leben des Nächsten wie über sein eigenes Leben. Sobald der Prozeß des Lebens begonnen hat und bevor der Prozeß des Sterbens nicht abgeschlossen ist, ist jeder direkte Eingriff verwehrt. Moralische Sicherheit genügt im Zweifelsfalle nicht. Hier ist *absolute Sicherheit*, also Tutorismus, erfordert⁸¹. Es stirbt der Mensch, solange er lebt. Doch lebt auch der Mensch, solange er stirbt⁸². Die unantastbare und unverfügbare Würde der menschlichen Person ist ein absolutes ethisches Prinzip, das bei den Problemen, welche die Euthanasie aufwirft, eine zuverlässige Orientierungshilfe bereitstellt.

IV. Die Konkretisierung des Prinzips der personalen Würde in den verschiedenen Formen der Euthanasie

Die Diskussion wird durch die *Mehrdeutigkeit des Begriffes Euthanasie* erschwert. Verschiedene Realisierungsformen werden unter diesen weiten Oberbegriff subsumiert:

⁸⁰ ZIEGLER, J. G., Römisch-katholische Wertung der Euthanasie. Sterbehilfe und Lebensverkürzung aus moraltheologischer Sicht: HIRSCHMANN a. a. O. (Anm. 18) 59 f.

⁸¹ HIRSCHMANN, J., Gewissenskonflikte und Frustrationen im sozial-medizinischen Dienst? Probleme des katholischen Krankenhauses nach dem Karlsruher Urteil zur Reform des § 218: HerKor 29 (1975) 634 f. führt aus: „Im Hintergrund der Diskussion [um die sittliche Erlaubtheit der medizinischen Indikation] stehen in der heutigen katholischen Moraltheologie kritische Argumente gegen die traditionelle Argumentation für die ausnahmslose Verwerflichkeit der direkten Tötung eines unschuldigen Menschen... in diesem Zusammenhang [muß man] auch einmal bereit [sein], nicht endgültig getroffene Entscheidungen des Lehramtes in Frage zu stellen.“ Hirschmann verweist auf SCHÜLLER, a. a. O. (Anm. 12) 197 f. (Vorzugswahl in teleologischer Sicht). Vgl. Anm. 12.

⁸² Wann der Prozeß des Sterbens, die Agonie, in sensu stricto beginnt, ist nicht punktuell, sondern erst im Nachhinein feststellbar.

1. Die Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens,
2. Sterbebeschleunigung durch vorsätzliche direkte Sterbeverkürzung auf Wunsch des Sterbenden (sog. aktive Euthanasie),
3. Sterbehilfe als vorsätzlich unterlassene Sterbeverzögerung durch Verzicht auf Therapie (sog. passive Euthanasie),
4. Sterbehilfe als vorsätzlich zugelassene Sterbeverkürzung durch schmerzlindernde Therapie,
5. Sterbehilfe ohne sterbeverzögernde Therapie.

Leben, Sterben und Tod werden unterschieden. Es wird nicht wie üblich, von lebensverlängernder beziehungsweise lebensverkürzender Therapie gesprochen, sondern von sterbeverlängernder beziehungsweise sterbeverkürzender Therapie. In der Abfolge von Leben, Sterben und Tod gehört Sterben zum Leben, ja, es ist die entscheidende Phase des Lebens. Daß es sich bei der eigentlichen Euthanasie jeweils um den Prozeß des Sterbens handelt, sollte auch in der Terminologie zum Ausdruck kommen.

Die Frage lautet nicht primär: Was darf ich, oder was darf ich nicht hinsichtlich des Sterbens? Der gläubige Mensch sagt sich: Ich soll gemäß dem Heilswillen Gottes sterben. Wie kann ich diese letzte, mein Heil bestimmende Aufgabe am besten erfüllen? Wer kann *mir dabei helfen* und *wem kann und muß ich dabei helfen*. Wer das „Warum“ begriffen hat, weiß auch, in Abwandlung eines Nietzschewortes, um das „Wie“.

1. Die Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens

Gemeint ist die direkte, oft schmerzlose, aber planmäßige Tötung eines Kranken oder Gesunden mit oder ohne dessen Einwilligung. Die angesprochene Thematik gehört strenggenommen *nicht zur* Euthanasie. Es geht um eigenmächtige Beendigung eines Lebens, also um Mord und nicht um Hilfe beim Sterben.

Diese Beseitigung sogenannter Ballastexistenzen wird in den Gruppen praktiziert, die den Menschen lediglich nach seiner *Funktionalität* beurteilen. Deshalb ist es gleichgültig, ob es sich um Primitivstämme³³ oder zivilisierte Völker handelt. Von Plato über den Sozialdarwinismus und Nietzsche bis zu den Vergasungskammern Hitlers wurde nicht nur zwischen behandlungswürdigen und nicht behandlungswürdigen Kranken unterschieden, sondern die Tötung körperlich oder seelisch Mißratener verlangt. Im Gegensatz dazu kennt die Ethnologie eine Reihe von Naturvölkern, die gerade alte und kranke Menschen hoch

³³ SCHMID, M., *Ars moriendi: Arzt und Christ* 21 (1975) 13 verweist auf die 1934 erschienene Untersuchung von J. KOTY, *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*.

schätzen und bis zum natürlichen Lebensende pflegen³⁴. Die Erkenntnis und Anerkenntnis des Prinzips der unantastbaren Würde des Menschen hängt nicht von den jeweiligen *sozio-kulturellen Verhältnissen* ab.

Jeder Mensch, mag er körperlich oder geistig noch so entstellt sein, behält seine Menschenwürde. Die Liebe Gottes zu ihm bleibt von seinem Lebensschicksal unberührt. Umgekehrt erhebt die Menschenwürde ihre anklagende Stimme gegenüber denen, die sie zwar als einzelne oder als Gruppe für sich selber beanspruchen, aber Mitmenschen, zum Beispiel den unheilbar Verkrüppelten, absprechen. Welche Erkrankung und welche Intensität einer Krankheit gäbe dem Arzt das Recht, die lebensuntüchtigen Menschen auszusondern wie ein Waidmann die abschußreifen Tiere selektiert? Die *Menschenwürde ist unteilbar*. Entweder wird sie allen Menschen prinzipiell zuerkannt oder einem letztlich beliebigen Kalkül ausgeliefert.

2. *Sterbenachhilfe durch vorsätzliche direkte Sterbeverkürzung*

Die gezielte direkte Beendigung des Sterbeprozesses durch einen Arzt wird „aktive Euthanasie“ genannt. Im Unterschied zur Zwangseuthanasie Lebender wird das Einverständnis des sterbenden Patienten vorausgesetzt. 1973 befürworteten in der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz nach einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach 53 Prozent der Befragten³⁵, dem Arzt eine Tötung auf Wunsch des Patienten zu erlauben. In allen Farben werden die Qualen eines langsamen Sterbeprozesses bis zum letzten Atemzug geschildert³⁶. Diesen abzukürzen sei ein Akt der Humanität. In der jüngsten Zeit kolportiert P. Moor in Vorträgen und Vereinsgründungen die *Tötung auf Ver-*

³⁴ SCHADEWALDT, H., Eine medizinhistorische Einführung: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 22 verweist auf die Untersuchung von W. SCHMID und W. KOPPENS. MOHR, R., Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Hdbch. d. Moraltheologie 4) München 1954, 156 bemerkt, daß im Gegensatz zu Stämmen mit magisch-innerweltlicher Grundhaltung „im religiös-überweltlichen Kreise ... eine starke Abneigung gegen jedes Vergießen von Menschenblut besteht“.

³⁵ TENNSTÄDT, F., Euthanasie im Urteil der öffentlichen Meinung: HerKor 28 (1974) 175—178. 57 Prozent Protestanten und 47 Prozent Katholiken bejahen die Tötung auf Verlangen.

³⁶ Es mutet fast providentiell an, daß das Geschäft mit der Angst vor dem Sterben relativiert wird. HAMPE, J., Sterben ist doch ganz anders — Erfahrungen mit dem eigenen Tod. Stuttgart 1975, fordert eine neue Einstellung gegenüber dem Sterben und dem Sterbenden. Die Berichte von Patienten, die im Koma lagen und wieder in das Leben zurückgeholt wurden, stimmen darin überein, daß sie einen „Austritt des Ich“ aus dem Körper erlebten, diese „Icherweiterung“ als beglückend erfuhren mit Farbe, Licht, Musik und das „Lebenspanorama“ im Unterschied zum Traum beurteilend wiederholten. Ausgenommen waren die Erfahrungen der Selbstmordpatienten. Die Sterbeberichte nehmen dem Sterbenden die schreckhaften Erwartungen und lassen es als Aufgabe neu begreifen, wenn sie auch über den Tod nichts aussagen.

langen, die er in seinem Buch „Die Freiheit zum Tode. Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben“ seit 1973 vertritt. Durch eine notarielle Erklärung soll jedermann rechtswirksam die Bedingungen angeben können, unter denen ein Arzt ihn töten dürfe und solle. Zur Rechtfertigung wird ein humanitärer (Gnadentod), ein juristischer (das Recht auf den eigenen Tod), ein eugenischer (lebensunwertes Leben) oder ein ökonomischer (Ballastexistenzen) Grund angegeben.

Gegenüber dem Verlangen nach „mercy-killing“ wird rein pragmatisch darauf aufmerksam gemacht, daß eine diesbezügliche Ermächtigung, die jemand in gesunden Tagen abgegeben hat, im Falle einer schweren Erkrankung aus allgemeiner Erfahrung meist nicht aufrechterhalten wird, eine Zurücknahme möglicherweise jedoch nicht mehr geäußert werden kann. Abgesehen von diesem individuellen Gesichtspunkt ist bei der derzeitigen Sentimentalisierung des Rechts die soziale Gefahr einer um sich greifenden *Tötungsmentalität* nicht gering anzusetzen³⁷.

Wenn auch nur in diesem einen Falle und unter Kautelen ein Arzt von der grundsätzlichen Verpflichtung Leben zu erhalten dispensiert würde, würde das *Vertrauen in die ärztliche Tätigkeit* und in die öffentliche Gesundheitsfürsorge zum Beispiel in einem Krankenhaus generell verunsichert. Wer garantiert, daß unter Umständen die Grenze zwischen einer erlaubten Tötung auf Verlangen und der verbotenen Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens an inoperablen Schwerkranken nicht verwischt wird? Um diesem Einwand zu begegnen, wird das „Recht auf den eigenen Tod“ mit dem Hinweis auf den Wertpluralismus in unserer Gesellschaft lautstark verkündet. Mag auch die Toleranz von der Mehrheit unserer Zeitgenossen lediglich als Toleranz für die Durchsetzung der eigenen Interessen, als „Toleranz nur für mich“, mißverstanden werden — Toleranz lebt und stirbt mit dem Respekt aller vor letztverbindlichen, gemeinsam anerkannten Grundaussagen³⁸. Andernfalls wird jeder des anderen Wolf.

Die Vertreter der „aktiven Euthanasie“ würde statt der reklamierten Humanisierung des Sterbens eine *Demokratie ohne Gewissen* erwarten, in der an Stelle des hilfsbereiten Mitleidens mit dem Sterbenden das utilitaristische Mitgefühl mit den lebenden Hinterbliebenen die ausschlaggebende Rolle spielen würde. Schon die Sozialbindung des einzelnen gebietet in einem Rechtsstaat, daß der individuelle Wunsch nach einer Tötung auf Verlangen dem Gemeinwohl und

³⁷ BUCHHEIM, H., Sozialpolitische Stellungnahme zur Euthanasie. Normentheoretische Bemerkungen zu den Bestrebungen, den § 216 zu ändern: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 169—181.

³⁸ SEEBER, D. A., Der 8. Mai, eine vertane Chance?: HerKor 29 (1975) 264 f. Erklärung über die Religionsfreiheit Art. 7 (Grenzen der Religionsfreiheit).

der Aufrechterhaltung des Vertrauensverhältnisses zwischen Arzt und Patient untergeordnet wird.

Die Letztbegründung gibt indes nicht der praxeologische Hinweis auf die möglichen verhängnisvollen Konsequenzen derartiger Praktiken. Das *ausschlaggebende Kriterium* beinhaltet das absolute sittliche Prinzip der Menschenwürde. Es verbietet dem Gewissen, selber Hand an sich zu legen oder Mithilfe zu einem Selbstmord zu leisten³⁹. Die sittliche Verantwortung, die der Sterbende durch eine Willenserklärung, ihn zu töten, für sich übernimmt, befreit den betroffenen Arzt nicht von der sittlichen Verantwortung für sich selber, d. h. für sein eigenes Tun und Lassen.

3. Sterbehilfe durch unterlassene sterbeverzögernde Therapie

Während bei der „aktiven Euthanasie“ durch einen direkten Eingriff zum Beispiel durch das „Abspritzen“ mit einer tödlich wirkenden Injektion das Leben beendet wird, wird in der „passiven Euthanasie“ durch das Absetzen einer Therapie die *Verkürzung* eines schmerzvollen unaufhaltsamen Sterbevorgangs zugelassen. Die medizinischen Möglichkeiten, den Prozeß des Sterbens zu verlängern, haben sich in einem Grade entwickelt, daß bei ihrer vollständigen Ausnutzung von einer denaturierenden Verfälschung des Sterbeprozesses gesprochen werden müßte.

Voraussetzung ist der ausdrücklich geäußerte oder unter Umständen der bei entsprechender Einsichtsfähigkeit mutmaßliche *Wunsch des Sterbenden*⁴⁰. Ihm darf stattgegeben werden, selbst wenn er sein Haus noch nicht bestellt hätte, weil er sich weigert, seine geistlichen oder weltlichen Angelegenheiten (Testament) in Ordnung zu bringen⁴¹. Außerdem muß es sich nach ärztlicher Kenntnis um eine *schwere, irreversibel tödliche Erkrankung* handeln. Das Prinzip der Achtung vor der unantastbaren Menschenwürde umfaßt das Recht des einzelnen,

³⁹ Zur Problematik der juristisch straflosen Mitwirkung an fremdem Selbstmord vgl. HANACK, E. W., Euthanasie in strafrechtlicher Sicht: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 150: „Es macht einen erheblichen Unterschied, ob das Recht dem Lebensmüden die Selbsttötung gestattet oder auch das Verbot aufhebt, einen anderen, und sei es mit seiner Einwilligung zu töten.“ LESSING, a. a. O. (Anm. 18) 118 vertritt die These: „Dieser Sachverhalt [das Fehlen schmerzlindernder Mittel bei einer durch andere verursachten tödlichen Krankheit oder Verletzung] erlaubt es nach unserer Meinung, für diesen Fall eine gezielte Therapie zur Lebensverkürzung zuzulassen.“ Die Zumutbarkeit von Schmerzen versagt als ethischer Maßstab.

⁴⁰ HANACK, a. a. O. (Anm. 39) 142: „Das [das Fehlen der Einsichtsfähigkeit des Patienten sowie der Möglichkeit einer gehörigen Aufklärung] führt dazu, daß sich die Beachtung des Willens des Patienten auch insoweit auf die Beachtung seines mutmaßlichen Willens reduzieren muß.“ Die These ist unter Juristen umstritten.

⁴¹ PIUS XII., Die religiöse und moralische Frage bezüglich der Anästhesie: UTZ, A. F. — GRONER, J. F. (Hg.), Aufbau und Entfaltung gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Freiburg/Schweiz 1954 III, 3242—3265 (Nr. 5506—5537), hier 3262 f. (Nr. 5534).

den Termin seines natürlichen Sterbens einzuhalten oder den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem er meint, sein Sterben noch bewußt beziehungsweise nicht mehr bewußt bestehen zu können. Der Arzt ist nicht verpflichtet, das sichere Sterben mit allen Mitteln künstlich zu verlängern.

Niemand, weder der Patient, noch die Angehörigen, noch der Arzt sind gehalten, außerordentliche Mittel anzuwenden⁴². Welche Maßnahmen dazu gehören, bleibt die nicht selten belastende Ermessensfrage eines zuständigen Fachurteils. Auch beim Abbruch einer aussichtslosen operativen Dauerbehandlung, zum Beispiel beim Abstellen der Herz-Lungen-Maschine, wird die Weiterführung einer Behandlung unterlassen (Unterlassen durch Tun) und nicht wie bei der „aktiven Euthanasie“ eine eigene, neue Todesursache zum Beispiel durch eine Injektion gesetzt⁴³. Das Prinzip der Achtung der Menschenwürde gilt für personales Leben. Ist der Gehirntod eingetreten, kann nur noch von vegetativer Funktion eines Leichnams gesprochen werden⁴⁴.

Der Unterschied zwischen einem vorsätzlichen Mord und dem Sterbenlassen eines rettungslos Erkrankten darf im Bewußtsein unserer Zeit nicht eingegeben werden. Ebenso wenig sollte die Spannung zwischen der ärztlichen Pflicht, Leben zu erhalten, und der natürlichen Lebenskurve eines Patienten nicht einseitig zu Lasten des Arztes polarisiert werden. Das Prinzip der Menschenwürde fordert: keine willkürliche Verkürzung, aber auch keine dem Sterbenden wider Willen aufgezwungene Verlängerung des Sterbevorgangs.

4. Sterbehilfe durch Zulassung einer sterbeverkürzenden, weil schmerzlindernden Therapie

Wird die personale Würde des Menschen als Richtmaß angewandt, muß der Arzt alles tun, um dem Sterbenden zu einer bewußten Bewältigung der letzten, entscheidenden Lebensphase zu verhelfen. Dazu gehört, daß Schmerzen gelindert

⁴² PIUS XII., Rechtliche und sittliche Fragen der Wiederbelebung: UTZ — GRONER, a. a. O. III 3266—3274 (Nr. 5538—5554), hier 3269 f. 3271 f. (Nr. 5544, 5548 f.).

⁴³ HANACK: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 145. Vgl. ZIEGLER, J. G., Grenzgebiete der Anästhesie und Theologie: Der Anästhesist 20 (1971) 453—458.

⁴⁴ Zum Fall QUINLAN ist nach HerKor 29 (1975) 638 f. folgendes zu berichten und zu berichtigen: Die künstlich am Leben gehaltene K. A. QUINLAN kann weder juristisch noch medizinisch für tot erklärt werden, da das Gehirn noch minimale Impulse aussendet. Die Gehirnschädigung ist irreparabel. Das Bezirksgericht von Morristown stellte einerseits fest, daß Quinlan medizinisch und gesetzlich am Leben sei: „Es gibt kein verfassungsmäßiges Recht auf den Tod.“ Andererseits überließ es die Entscheidung über die Behandlung den Ärzten. Vgl. ZIEGLER: HIERSCHE a. a. O. (Anm. 18) 79: „Aus moraltheologischer Sicht muß menschliches Leben mit künstlichen Mitteln erhalten werden, wenn es menschlich, d. h. sinnerfüllt gestaltet werden kann. Die Entscheidung im Einzelfall bleibt dem Gewissen des Arztes überantwortet. Er kann sich beraten, entscheiden muß er selber.“ Das ethische Prinzip der Achtung vor der personalen gottesebenen Würde jedes Menschen erweist seine Aussagekraft.

werden, selbst wenn dadurch der Sterbevorgang verkürzt würde. In der Kollision der ärztlichen Pflichten, *Leben und nicht Leiden* zu erhalten, muß ein vertretbares Verhältnis zwischen den beiden Wirkungen der Schmerzlinderung und der Sterbeverkürzung vorliegen. Einverständnis des Kranken beziehungsweise seiner Angehörigen muß vernünftigerweise wenigstens vorausgesetzt werden können.

Die Absicht muß vorherrschen, durch die Linderung der Schmerzen die Qualität des Sterbevollzuges der Quantität der Sterbelänge vorzuziehen. Es handelt sich um einen ethischen Grenzfall. „Ein solcher ist im strikten Sinne weder im voraus rational analysierbar noch sittlich verobjektivierbar noch gesetzlich formulierbar⁴⁵.“ Die Abwägung zwischen Sterbedauer und Schmerzintensität ist deshalb in jedem einzelnen Fall vom Arzt vorzunehmen.

Im Unterschied zur „passiven Euthanasie“ wird der Gewissensentscheid vorrangig nicht dem Kranken, sondern dem Arzt *überantwortet*. Ihm alleine bleibt nach Abwägen des Für und Wider und nach eventueller Beratung das letzte Wort zugestanden. Ausdrücklich muß der von einem Krankenhausseelsorger geäußerten Ansicht widersprochen werden, daß lediglich ein gradueller Unterschied bestehe zwischen der Verabreichung einer übermäßigen Dosis schmerzlindernder Mittel, die sofort den Tod herbeiführt, und der Rezeptierung kleinerer Dosen, die Schmerzen erträglich machen, aber zugleich den Sterbeprozess verkürzen⁴⁶. Zwischen Sterbehilfe mit zugelassener Sterbeverkürzung und Sterbenachhilfe mit direkt intendierter Sterbeverkürzung besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Absicht qualifiziert die Sittlichkeit einer Handlung, weshalb zwei Menschen, die äußerlich dasselbe tun, in der sittlichen Wertung nicht dasselbe tun. Man denke an das Gleichnis vom schuld bewußten Zöllner und selbstgerechten Pharisäer. Beide beten im Tempel. Lk 18, 14 berichtet das Herrenwort: „Ich sage euch, jener ging gerechtfertigt nach Hause — dieser nicht.“

Die Probleme einer Sterbehilfe mit schmerzlindernder und gleichzeitig sterbeverkürzender Therapie können das *ärztliche Gewissen* bei der konkretisierenden Zusammenschau des absoluten Prinzips der unantastbaren Menschenwürde und der existentiellen Befindlichkeit des Patienten vor eine ausweglos erscheinende Situation stellen. Es wurde vorgeschlagen, für die Urteilsbildung des Arztes eine Fallsammlung modellhaft zusammenzustellen⁴⁷. Doch bleibt letztlich auch hier der Entschluß der persönlichen Verantwortung des Mediziners überstellt. Weil eine objektivierbare Abwägung zwischen Sterbedauer und Schmerzintensität nicht möglich ist, ist eine juristische Regelung zwar generell, aber nicht dem

⁴⁵ ZIEGLER: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 78.

⁴⁶ SPORKEN, A., Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik. Düsseldorf 1971, 205.

⁴⁷ WUNDERLI, J., Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Stuttgart 1974, 45 ff. nach BÖCKLE, F., Menschenwürdiges Sterben: NO 29 (1975) 298.

Umfang nach kodifizierbar⁴⁸. Die Moralität des Arztes bleibt entscheidend für dessen Gewissensentscheid. Keine konkrete Behandlungsmethode kann verbindlich festgelegt werden, sondern die aufgezeigte prinzipielle Leitlinie der Ehrfurcht vor der Person bietet die Orientierungshilfe an.

5. Sterbehilfe ohne sterbeverkürzende Therapie

Es ist das Prinzip der Achtung vor der unantastbaren Würde jeder menschlichen Person, welches alle Lebenden ohne Ausnahme anhält, einem Sterbenden beizustehen. Besonders betroffen sind *Angehörige, Pflegekräfte, Ärzte und Seelsorger*. Jede Form der Sterbehilfe hat zum Ziel, dem Schwerkranken zu einem eigenverantworteten Sterben in Freiheit und Liebe zu verhelfen. Wer eine sinnvolle Gestaltungsmöglichkeit der letzten Lebensphase ablehnt, wird versuchen, das eigene Sterben und das Sterben des Nächsten aus seinem Bewußtsein zu verdrängen. Doch „der Tod ist groß. Wenn wir uns mitten im Leben meinen, wagt er zu weinen mitten in uns“ bekennt R. M. Rilke.

In der existentiellen Extremsituation, mit der Sterben und Tod den Menschen konfrontieren, kommt der Glaube zum Tragen. Er durchbricht die Mauer des Schweigens und Verschweigens um den Sterbenden und motiviert die *zwei Grundformen* eines christlichen Beistandes:

- a) Schmerzen zu lindern, um eine bewußte personale Gestaltung des letzten Aktes des Lebens möglichst zu unterstützen,
- b) geistliche Solidarität zu bezeugen, um den Tod als Übergang zum ewigen Leben glaubwürdig mitzutragen.

Das Thema der *Wahrheit am Krankenbett* stellt sich unerbitlich. Es sind oft nicht die Sterbenden, die der Wahrheit ihres eigenen Todes nicht in das Auge schauen können, sondern die Gesunden, die um keinen Preis damit befaßt werden wollen. Diese Auskunft geben umfangreiche Untersuchungen, die Ärzte in den Kliniken angestellt haben⁴⁹. Die Ärzte folgern, daß der Kranke rechtzeitig auf das Sterben und den Tod vorbereitet werden müsse und nicht im letzten Moment damit überrumpelt werden dürfe. Die alte Wahrheit wird bestätigt,

⁴⁸ Der Jurist HANACK: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 140 meint hinsichtlich der Beendigung der Behandlungspflicht, daß sich diese zwar nicht durch einen „exakten Schnitt markieren lasse“ ... aber „sich jedenfalls die abstrakten Kriterien für die Grenzbestimmung genügend umreißen lassen“. Der Moraltheologe ROTTER: VIRT, a. a. O. (Anm. 25) 159 faßt zusammen: „Man kann also nicht eindeutig objektiv angeben, welches Medikament in welcher Dosis gegeben werden darf, welcher finanzielle Aufwand gefordert ist, welches Maß an Lebenswillen der Kranke haben muß oder welches Risiko zulässig ist.“ Die o. a. ethische Unterscheidung zwischen abstraktem, absolutem Prinzip und konkreter, relationaler Norm ist nicht zu umgehen.

⁴⁹ KÜBLER-ROSS, E., Interviews mit Sterbenden. Stuttgart 1975. WITZEL, L., Sterben auf Verlangen aus der Sicht des Kranken und Sterbenden: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 183—195; ZANDER, J., Ärztliche Aufklärung am Kranken- und Sterbebett: HIERSCHE, a. a. O. (Anm. 18) 197—208.

daß die *ars moriendi* ein bestimmender Teil der *ars vivendi* ist. Schon in jungen Jahren soll darum der Gedanke an das Ende gepflegt werden in der Gewißheit, daß derjenige, der recht zu sterben weiß, auch recht zu leben versteht (sic!). Die Einübung in die Sterbehilfe ist eine Form echter Lebenshilfe gemäß Rilkes Ausspruch: „Sei allem Abschied voran.“

Für das *Pflegepersonal* einschließlich der Ärzte gehört Sterbekunde in den Ausbildungsplan aufgenommen. Das Anliegen wird gesehen. Es bleibt keine irrealer Forderung, nachdem durch den Ausbau des Gesundheitswesens 1971 in der Bundesrepublik Deutschland 13,8 Patienten auf einen Krankenhausarzt kamen und 3,6 Patienten auf eine Pflegekraft trafen⁵⁰. Aus der zunehmenden Zahl der Veröffentlichungen läßt sich ablesen, daß die Heilssorge für die Kranken mehr und mehr ernst genommen wird. Verwiesen sei auf das eben erschienene Buch von E. Kübler-Ross „Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod“. Stuttgart/Berlin 1975. In ihm werden in Frage- und Antwortform einige der von Sterbenden meist geäußerten Probleme behandelt.

Der *Krankenhaus-Seelsorger* bedarf der allseitigen Unterstützung, um nicht aus Überforderung zu resignieren. Ihm ist ja nicht bloß die Sorge für die Kranken und Sterbenden, sondern auch für die Pflegekräfte anvertraut. Ein vertieftes Verständnis der Krankensalbung und die Mithilfe von Laienkräften verstärken seine Hilfsmöglichkeiten⁵¹.

Schluß

Recht und Pflicht zur Sterbehilfe war seit jeher ein spezifisches Moment christlicher Gläubigkeit. In ihr bewährt sich das absolute ethische Prinzip der unantastbaren und unverfügbaren personalen Menschenwürde. Dieses sittliche Prinzip gehört zu den *Grundforderungen der Humanität*. Allerdings vermag es im Einzelfall nicht mehr als eine Rahmenrichtlinie abzugeben. Die Konkretisierung bleibt, wie auch in anderen sittlichen Bereichen, dem Einzelgewissen überantwortet. Wird die Ehrfurcht vor der unverfügbaren und unantastbaren Würde der menschlichen Person als absolut verpflichtendes Prinzip anerkannt, gewährleistet es, daß unsere Welt menschlich bleibt. Welcher Christ könnte sich dieser Aufgabe entziehen, die die Konzilsväter im „Schlußwort“ der Pastoralkonstitution Art. 91, 1 prägnant formuliert haben: „Was diese heilige Synode aus dem Schatz der kirchlichen Lehre vorlegt, will allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten.“

⁵⁰ GREINER, K. J., Der richtige Patient ins richtige Bett: Publik-Forum 4 (1975) 3.

⁵¹ Das Bedürfnis nach Unterrichtung signalisiert die Vielzahl einschlägiger Veröffentlichungen u. a. MAYER-SCHAU, H., Seelsorge im Krankenhaus. Entwurf für eine neue Praxis. Mainz 1974. Vgl. KNAUBER, A., Pastoraltheologie der Krankensalbung: ARNOLD, F. X. u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie IV. Freiburg 1969, 145–178; ROTH, G. — SCHILD, H. J., Die Sorge der Kirche um die Kranken: ARNOLD, a. a. O. 191 ff.

Die Festankündigung in der sonntäglichen Pfarrmesse im alten Erzbistum Trier*

Solange die Menschheit Feste feiert, gibt es in irgendeiner Form auch eine vorherige Bekanntgabe der Feier. Über die verschiedenen Arten der Festankündigung in der nichtchristlichen Antike informiert umfassend Theodor Klauser in seinem Artikel „Festankündigung“ im Reallexikon für Antike und Christentum¹. Aus dem von ihm zusammengestellten religionsgeschichtlichen Material läßt sich entnehmen, daß sich in den alten orientalischen Kulturen und im griechisch-römischen Raum schon sehr früh feste Riten und sakrale Formeln für die Ankündigung öffentlicher Feiern herausgebildet haben. Die im Christentum begegnende Übung der liturgischen Festansage hat also mannigfache Parallelen im Kultritual vorchristlicher Religionen.

Im folgenden befassen wir uns ausschließlich mit der mündlichen Festankündigung innerhalb der Eucharistiefeier. Eine solche wird erstmals deutlich faßbar in der Schilderung, die uns die Pilgerin Egeria von der Jerusalemer Liturgie des ausgehenden 4. Jahrhunderts hinterlassen hat². In Nordafrika kündigte Augustinus seiner Gemeinde das Natale episcopi des Altbischofs Aurelius an und lud die Gläubigen ein, sich aus diesem Anlaß in der Basilika des Faustus zur festlichen Eucharistiefeier zu versammeln³. Die Homilien Leos des Großen schließen häufig mit der Ankündigung der bevorstehenden Fasttage und Vigilfeiern⁴. Bei ihm gerinnt die ursprünglich frei formulierte Ansage schon zu geprägten Ankündigungsformeln. Solche sakralen Festankündigungsformeln

* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um die Lectio, die der Verfasser im Rahmen der Promotionsfeier am 12. Dezember 1975 in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für den Druck wurden die Anm. hinzugefügt.

¹ RAC VII 767–785, hier 767–774. Für die heidnisch-römische Praxis vgl. auch TH. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht, Basel–Stuttgart 1963 (Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig 1887) II/1, 39–41.

² Vgl. Itinerarium Egeriae 29, 5: CC Ser. lat. 175, 27–90, hier 76. Es handelt sich um die Ankündigung des Osterfestes durch einen Presbyter am Ende des Wortgottesdienstes am Vorabend von Palmsonntag. Beispiele für die Ansage von Gemeindegottesdiensten durch den „Archidiaconus“ oder den Bischof selbst ebd. 29, 3; 30, 2; 35, 1; 36, 5: CC Ser. lat. 175, 76 f., 79, 80.

³ Vgl. Sermo 111, 2: PL 38/39, 643. Weitere Beispiele bei W. ROETZER OSB, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930, 112 f.

⁴ Vgl. die von TH. KLAUSER zusammengestellten Belege: RAC VII 780. Eine für die Homilien Leos typische Ankündigungsformel führt F. CABROL an: Art. Annonce des Fêtes: DACL I/2, 2230–2241, hier 2231.

finden schließlich Eingang in die liturgischen Bücher. So enthält beispielsweise das jüngere Gelasianum für die Denuntiatio eines Märtyrergedenktages folgende Promulgationsformel:

Nouerit uestra deuotio, sanctissimi fratres, quod beati martyris illius anniuersarius dies intret, quo diaboli temptationes exuperans, uniuersitatis creatori gloriosa passione conjunctus est.

Ideoque Dominum conlaudemus, qui est mirabilis in sanctis suis, ut qui illis uictorie coronam contulit, nobis eorum meritis delictorum indulgentiam largiatur. In illo igitur loco uel in illa uia, illa feria hanc eamdem festiuitatem sollicita deuotione celebremus⁵.

Das im frühen Mittelalter aufkommende Martyrologium, dessen tägliche Lektüre in den Klöstern bald verpflichtend wurde, hat die Festankündigung in der Meßfeier schnell untergehen lassen. Erhalten hat sich bis heute lediglich die feierliche, nach einer der Melodie des Exultet sehr ähnlichen Singweise vorzutragende Ankündigung des Sanctum Pascha. Entsprechend den Rubriken des Pontificale Romanum soll sie in den Cathedral- und Kollegiatskirchen an Epiphanie nach dem Evangelium der Festmesse vorgenommen werden⁶.

Wenden wir uns nach diesem kursorischen Überblick über die allgemeine Entwicklung in der Westkirche der Praxis der Festankündigung im alten Erzbistum Trier zu⁷. Am ausführlichsten unterrichtet über den diesbezüglichen Ritus das Rituale Trevirense von 1767. Unter seinen, den Predigtteil der sonntäglichen Pfarrmesse ordnenden Rubriken findet sich die folgende Anweisung: „*Post sermonem Pastor denuntiet populo festa et jejunia seruanda*“^{7a}. Man ist zunächst geneigt, dies als eine Aufforderung zur Bekanntgabe der Gottesdienstordnung für die kommende Woche zu verstehen, ein Brauch, der bis in die jüngste Vergangenheit im Bistum Trier in Verbindung mit der Predigt geübt wurde. Daß daran jedoch nicht gedacht ist, läßt die Agenda selbst deutlich erkennen. Sie verweist den Prediger nämlich auf ihren 2. Teil. Dort finden sich unter der Überschrift „*Modus denuntiandi Jejunia et Festa*“ vorformulierte Texte für die

⁵ K. MOHLBERG OSB, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (= LQF 1/2), Münster 1939 nr. 1460 f. Weitere Nachweise bei TH. KLAUSER (wie Anm. 4).

⁶ Vgl. Pont. Rom p. III nr. 1: De publicatione festorum mobilium in Epiphania Domini; auch Caerem. Episc. II 15. Dazu ausführlich F. CABROL, Art. Annonce des Fêtes: DACL 1/2, 2230—2241, hier 2238—2241.

⁷ Der im folgenden anhand von trierischen Quellen darzustellende Brauch war freilich kein Trierer Eigengut. In dieser oder ähnlicher Form wurde die Festankündigung auch in anderen Bistümern des deutschen Sprachgebietes praktiziert.

^{7a} Rituale Trevirense auctoritate eminentissimi et celsissimi Principis ac Domini D. Joannis Philippi Dei gratia Archiepiscopi Trevirensis..., pars prima et secunda, Luxemburgi 1767 I 109. Wir zitieren die Agenda im folgenden mit der Abkürzung RTrev 1767.

Festankündigung in der sonntäglichen Pfarrmesse. Als Muster bietet das Rituale die Formeln für die am 4. Adventsonntag vorzunehmende Promulgation der Weihnachtsfeiertage⁸. Sie lauten folgendermaßen:

Künftigen N. (hier war der entsprechende Wochentag einzufügen), den 24. dieses, haben wir den Heiligen Christabend; ist geboten zu fasten, um uns zu diesem hohen Fest zu bereiten.

Künftigen N., den 25. dieses, haben wir den Heiligen Christtag, an welchem die Kirche die gnadenreiche Geburt Christi feyerlich begehret.

Den folgenden Tag, den 26. dieses, begehen wir das Fest des ersten von den Aposteln geweihten sieben Diaconis, und ersten Blutzeuges Stephani; ist geboten zu feyeren.

Den 27. dieses fällt ein das Fest des H. Apostels und Evangelisten Johannis: ist geboten die H. Meß zu hören; aber erlaubt zu arbeiten.

Da die älteren Trierer Agenden von 1574/76 beziehungsweise 1688 zwar um die Ankündigung der gebotenen Festtage wissen⁹, aber keine geprägten Ankündigungsformeln anbieten, stellt sich die Quellenfrage für die Mustertexte der Trierer Agende von 1767. Seit Leo Just die Abhängigkeit der letzten Vollaussgabe des Trierer Diözesanrituales von der Straßburger Agende von 1742 nachgewiesen hat¹⁰, ist die Herkunftsfrage kein ungelöstes Rätsel mehr. Alois Lamott hat in seiner Monographie zur Speyerer Ritualien-geschichte die diesbezüglichen Beobachtungen von Just bestätigt und in Einzelheiten ergänzt¹¹. Demnach steht fest, daß der Redaktor des Rituale Trevirensis von 1767, der damalige, unter dem Pseudonym Febronius weltweit bekannt gewordene Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim († 1790), seiner Straßburger Vorlage im wesentlichen gefolgt ist. Auch das Paradigma für die Festankündigung hat Hontheim

⁸ Vgl. RTrev 1767 II 112. Der Hinweis auf dieses Muster ebd. I 110.

⁹ Im ersten Bd. der ältesten gedruckten Trierer Agende von 1574/76 (= Libri Officialis sive Agendae S. Ecclesiae Treverensis pars prior..., Augustae Treverorum 1574) ist in dem nicht paginierten kalendarischen Teil unter den einzelnen Monaten jeweils vermerkt, welche Fasttage zu proklamieren sind. Außerdem enthalten die Fußnoten im Kalenderteil offenbar für die Kanzelvermeldung gedachte Hinweise zur Feriatio der einfallenden Feiertage. Die „festa“ sind durch die rote Druckfarbe aus der Reihe der schwarz gedruckten Werkstage hervorgehoben und durch einen Zusatz als Ganz- oder Halbfeiertage gekennzeichnet. Für die Agende von 1688 (= Liber Officialis seu Agendorum pastoralium S. Trevirensis Ecclesiae..., Moguntiae 1688) vgl. deren Kanzelordnung ebd. 379 f.

¹⁰ Vgl. L. Just, Elsässisch-rheinische Beziehungen zur Zeit der Aufklärung, der Revolution und des Empire: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 7 (1928) 106–125, hier 110–115. Zur Trierer Ritualien-geschichte nach dem Erscheinen des RTrev 1767 vgl. BALTH. FISCHER, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert, in: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, 235–257.

¹¹ Das Speyerer Diözesanrituale von 1512–1932 (= Quellen und Abhandlungen zur mittelh. KG 5), Speyer 1961, 94–96.

dem *Rituale Argentinense* von 1742 entnommen¹². Der Trierer Bearbeiter hat den Text lediglich stilistisch leicht überarbeitet. In einem wichtigen Punkt hat Hontheim indes seine Vorlage abgeändert. Er ersetzte den schriftdeutschen Ausdruck „Weihnachten“, wie er als Festbezeichnung für die *Nativitas Domini* im Straßburger *Rituale* stand, durch den bis heute in der Mundart des Trierer Landes fortlebenden Festnamen „Heiliger Christtag“¹³. Daß Hontheim dieser volkstümlichen Festbezeichnung einen Ehrenplatz in der liturgischen Ankündigungsformel des Weihnachtsfestes verschafft hat, zeigt, wie die Hellsichtigkeit dieses Mannes etwas von der Größe und der altchristlichen Kraft jener Benennung gespürt hat. Christustag bringt die entscheidende christliche Ausrichtung des Festes ja viel klarer zum Ausdruck als das mehrdeutige Weihnachten.

Das Muster für die Ankündigung der Weihnachtsfeiertage bot sich von der Sache her als besonders geeignetes Paradigma an. Es war in diesem Fall nämlich möglich, an der Reihe von vier unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen den Ankündigungsmodus für die verschiedenen Genera der überhaupt für eine Publikation in der sonntäglichen Pfarrmesse in Frage kommenden Fast- und Feiertage an einem einzigen Textbeispiel gleichzeitig zu illustrieren. Das Paradigma enthielt die Ankündigung eines Fasttages, des Vigilfastens vor Weihnachten, die *Denuntiatio* eines Hochfestes, nämlich des Christfestes, die Ansage eines in choro et foro zu begehenden Heiligengedenktages (Stephanus) und schließlich die Bekanntgabe eines sogenannten Halbfeiertages (Johannes der Evangelist), an dem zwar der Kirchgang verpflichtend war, nach dem Morgengottesdienst aber gearbeitet werden durfte¹⁴. Daß die Ankündigungsformel mit dem Johannes-

¹² Vgl. *Rituale Argentinense auctoritate eminentissimi et serenissimi Principis Armandi Gastonis Cardinalis de Rohan, Episcopi et Principis Argentinensis* . . . , Argentinæ 1742, 356 f. In beiden Agenden sind die Promulgationsformeln in deutscher und französischer Sprache ausgedruckt.

¹³ Zu diesem Festnamen und zur Rolle des „Christtages“ in Volksglauben und Brauchtum der moselländisch-luxemburgischen Bevölkerung allgemein vgl. N. KYLL, Weihnachten im Volksbrauch des Trierer Landes: *Landeskundl. Vierteljahresblätter* 16 (1970) 123–131.

¹⁴ Die Straßburger Agende von 1742 (vgl. oben Anm. 12) ließ den Johannestag entsprechend der beim Erscheinen des *Rituales* in der Diözese Straßburg gültigen Feiertagsordnung als *festum chori et fori* promulgieren. Das RTrev 1767 paßt die Promulgationsformel für das nachweihnachtliche Apostelfest den trierischen Verhältnissen an, wo z. Z. der Neuauflage der Agende von 1767 der Johannestag wenigstens in den westlichen Teilen des Erzbistums kein Ganzfeiertag mehr war. Tatsächlich herrschten im Erscheinungsjahr des RTrev 1767 im Bereich der alten Erzdiözese Trier verschiedene Feiertagsordnungen, die auch den Johannestag rangmäßig unterschiedlich einstuften. Die in der Promulgationsformel des RTrev 1767 zum Ausdruck kommende Feiertagsregelung (Joh. Ev. = Halbfeiertag) galt nur für den luxemburgischen Bistumsteil (seit 1755). In den französischen und lothringischen Teilen der Erzdiözese war Joh. Ev. seit 1765 als Feiertag ganz abrogiert, während im ganzen übrigen Erzbistum die *Feriatio in choro et foro* bis 1769 verbindlich war. Vgl. ED. HEGEL, Eine westdeutsche Feiertagsreduktion im Lichte historischer Entwicklung: *TThZ* 61 (1952) 79–95, hier 81 f.

tag abbricht und die möglicherweise in der gleichen Woche einfallenden Gedenktage der Unschuldigen Kinder (28. Dezember) und des Märtyrerbischofs Thomas Becket (29. Dezember) nicht mehr nennt, erklärt sich nicht etwa durch die Absicht des Herausgebers, Raum zu sparen. Die beiden letztgenannten Heiligentage fehlen deshalb, weil sie nicht angekündigt werden *durften*.

Wir stoßen damit auf ein grundlegendes Gesetz der Festankündigung in der Pfarrmesse. Die Reihe der feierlich anzukündigenden Festtage war diözesanrechtlich exakt fixiert. Sie umfaßte lediglich jene Tage, deren *Feriatio* die Gemeinde als ganze betraf. Nur die zum Besuch der Pfarrmesse verpflichtenden Feste waren Gegenstand einer offiziellen Ankündigung am vorausgehenden Sonntag.

Dieses Prinzip läßt sich am eindeutigsten anhand der erzbischöflichen Verordnungen nachweisen, die im Zuge der Feiertagsreduktionen um die Mitte des 18. Jahrhunderts erlassen wurden. Als der letzte Trierer Erzbischof Klemens Wenzeslaus am 13. November 1769 eine neue, erheblich reduzierte Feiertagsordnung für seinen Sprengel dekretierte¹⁵, führte dies automatisch zu einer Änderung der Promulgationspraxis. Die als gebotene Feiertage abrogierten Feste durften in Zukunft nicht mehr in der sonntäglichen Pfarrmesse angekündigt werden. Zu dieser Frage heißt es in dem erzbischöflichen Erlaß nach der namentlichen Aufzählung der beibehaltenen *festi chori et fori* wörtlich:

„Wir wollen aber und befehlen, daß die Seelsorge diese Festtage dem christlichen Volk den Sonntag zuvor fleißig und ohne Fehl verkündigen, ihm anbey die Gedächtniß und Verehrung der Heiligen und deren anzurufende Fürsprechung vorstellen, einprägen, anempfehlen und darzu aufmuntern sollen.“

Dann fährt die Verordnung fort:

„Wir verbieten übrigens allen Ernstes, einige andere Festen, es seye zum Meßhören oder zur öffentlichen Feyer, dem Volke vorzutragen.“¹⁶

Die Festankündigung war also keineswegs ein allsonntäglich wiederkehrendes Element der Pfarrmesse. Sie sollte nur dann auftauchen, wenn in der folgenden Woche ein oder mehrere gebotene Feiertage einfielen. „*Si quae per hebdomadam occurrant*“, lautet die entsprechende Rubrik in der Trierer Agende von 1767¹⁷.

¹⁵ Die neue Feiertagsordnung erließ der Erzbischof kraft bischöflicher Autorität ohne eine römische Konfirmierung abzuwarten. Der Text der Verordnung bei J. J. BLATTAU, *Statuta synodalia, Ordinationes et Mandata Archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde, Trevis 1844–1859, V 158–160.

¹⁶ Ebd. 160.

¹⁷ RTrev 1767 II 111.

Die hier an Zeugnissen aus dem 18. Jahrhundert aufgezeigte Rechtsnorm läßt sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen. Als Erzbischof Balduin von Luxemburg (1307—1354) im Jahre 1338 ein Feiertagsstatut für die Erzdiözese Trier erließ, bestimmte er, daß nur die 37 namentlich dort genannten *festa chori et fori* angesagt werden dürften: „in ambone cuiuslibet ecclesiae fidelium populo publice insinuentur“¹⁸. Um diese Ordnung weiß auch das Trierer Provinzialkonzil von 1549¹⁹. Auch die wichtigen *Statuta synodalia Archiepiscopatus Trevirensis*, die Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck (1676—1711) als eine Summe des Trierer Diözesanrechts 1678 veröffentlichen ließ, bestimmen im gleichen Sinn, nur die offiziell als gebotene Feiertage im Bistum eingeführten Feste dürften in der Pfarrmesse publiziert werden. Keinem Pfarrer sei es freigestellt, „pro libitu vel ex propria devotione hoc vel illud festum in sua parochia vel reicere vel promulgare“²⁰.

Damit sind wir bei der Frage der tatsächlichen pfarrlichen Praxis der Festankündigung angelangt. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, stimmte sie nicht unbedingt mit der herausgearbeiteten diözesanen Rechtsnorm überein. Ein doppelter Mißstand gab immer wieder Anlaß zu Reformverordnungen. Zum einen wurden mehr Feste promulgiert als erlaubt war. Zum anderen bedienten sich die Pfarrer weithin nicht einer knappen, rituellen Ankündigungsformel nach der Art, wie wir sie in dem Muster des *Rituale Trevirense* von 1767 kennengelernt haben.

Bleiben wir zunächst bei dem letztgenannten Mißstand. Im Spätmittelalter und vielfach auch noch in nachtridentinischer Zeit war es eine verbreitete Unsitte der Geistlichen, die Predigtzeit der sonntäglichen Pfarrmesse mit einer weitschweifigen Kommentierung des Heiligenkalenders der kommenden Woche auszufüllen. Die Ankündigung der bevorstehenden Heiligtage wurde zum Predigersatz. Anekdotenhaftes und Legendäres machte sich breit. Unerschöpfliches Material zur Kommentierung des Heiligenkalenders hielten die Legende, vor allem das meistgelesene Buch des Mittelalters, die *Legenda aurea*²¹, für den

¹⁸ Vgl. den Text bei BLATTAU (wie Anm. 15) I 166—168, hier 167. Über das kalendarische Reformwerk Balduins informiert A. KURZEJA OSB, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche* (= LQF 52), Münster 1970, 58—78.

¹⁹ Vgl. c. 4: BLATTAU (wie Anm. 15) II 170. Mit der Feiertagsproklamation in der sonntäglichen Pfarrmesse beschäftigen sich eine ganze Reihe von Reformsynoden in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Vgl. z. B. die einschlägigen Bestimmungen der Provinzial- bzw. Diözesansynoden von Augsburg (1567), Salzburg (1569) und Roermond (1570): J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae*, 12 Bde, Köln 1749—1790, VII 156 f., 361, 666.

²⁰ BLATTAU (wie Anm. 15) III 182—211, hier 193.

²¹ Vgl. die Rezension der jüngsten deutschen Ausgabe (*Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Rich. Benz, Köln 1969*) im ALW 13 (1971) 321 f. Inzwischen in 8. Auflage (Heidelberg 1975).

Prediger bereit. In seiner Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter hat Rudolf Cruel an aufschlußreichen Beispielen diese mißbräuchliche Praxis einer aus den Fugen geratenen und in Belanglosigkeiten sich verlierenden Festankündigung geschildert²².

Direkte Zeugnisse, die diese ausgewucherte Art der Festankündigung in der sonntäglichen Pfarrmesse auch für den Trierer Raum belegen könnten, sind — soweit wir sehen — bisher nicht bekanntgeworden. Es ist aber anzunehmen, daß im alten Erzbistum Trier ähnliche Fehlformen anzutreffen waren. Wenigstens für die Heiligenpredigt gibt es entsprechende Hinweise. So warnt das Trierer Reformkonzil von 1549 wohl nicht ohne Grund vor den „historiae et lectiones parum probatae“²³. Die Trierer Agende von 1688 schärft den Predigern ein, auf der Kanzel keine apokryphen Mirakelerzählungen, Anekdoten und Ammenmärchen zu erzählen, die eher geeignet seien, Gelächter als heilsame Bußtränen bei den Zuhörern zu provozieren²⁴. Schließlich bestimmt das Rituale Trevirensis von 1767, der Pfarrer dürfe sich auf der Kanzel nicht lange bei Heiligengeschichten aufhalten²⁵.

Der oben an erster Stelle genannte Mißstand, daß nämlich die Pfarrer die Liste der publikationsfähigen Feste ausweiteten, läßt sich für den Bereich des alten Erzbistums Trier gut dokumentieren. Zusätzlich zu den diözesanrechtlich vorgeschriebenen *festa chori et fori* wurden fast allgemein die lokalen, pfarr-eigenen Devotionsfeste publiziert. Es handelte sich dabei um Heiligengedenktage oder sonstige fixe Termine im Kirchenjahr, die an sich gewöhnliche Werktage waren, die aber von der Bevölkerung einer Pfarrei oder eines Ortes aus eigener Devotion, auf Grund eines Gelöbnisses der Vorfahren oder auch einfach altem Herkommen entsprechend als gebotene Feiertage mit verpflichtendem Kirchgang und strikt eingehaltener Arbeitsruhe beobachtet wurden. Der Luxemburger Kirchengeschichtler Emil Donckel hat am Beispiel des Westeifeler Dekanates Bitburg gezeigt, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts die *Feriatio* von zehn Lokalfesten pro Pfarrei keine Seltenheit war²⁶. Nach pfarrlichem

²² Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Darmstadt 1966 (Nachdruck der Ausgabe von 1879) 227—230. Aufschlußreich für die spätmittelalterliche Praxis ist auch eine um 1500 in Passau gedruckte und in Süddeutschland sehr verbreitete Kanzelordnung, die ALB. SCHÖNFELDER publiziert hat: Die „Verkündigung“ im mittelalterlichen Gottesdienste: Liturg. Zeitschr. 1 (1929) 58—62.

²³ C. 10; BLATTAU (wie Anm. 15) II 175.

²⁴ Vgl. RTrev 1688 (wie Anm. 9) 377.

²⁵ Vgl. RTrev 1767 I 109.

²⁶ Vgl. E. DONCKEL, Verhandlungen über die Reduktion der Lokalfeiertage im Dekanat Bitburg in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts: Archiv f. mittelh. KG 4 (1952) 346—351. Zur *Feriatio* illegaler Feiertage im Trierischen vgl. jetzt auch meine Dissertation: Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg—Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Trier 1975 (maschinenschr. in der Bibl. des Trierer Priesterseminars) 61—68.

Gewohnheitsrecht oder durch eine stiftungsmäßig festgelegte Verpflichtung war der Pfarrer gehalten, diese an sich illegalen Feiertage in der Pfarrmesse des voraufgehenden Sonntags offiziell anzukündigen.

Wir sind in der glücklichen Lage, die diesbezügliche Praxis an einem pfarrarchivalischen Dokument veranschaulichen zu können. In der Pfarrei Seffern bei Bitburg legte 1793 der damals dort amtierende Pfarrer Franziskus Zeininger ein Pfarrdirektorium an, in das er alle gewohnheitsrechtlich verbindlichen gottesdienstlichen Besonderheiten der Pfarrei Seffern eintrug²⁷. Für unsere Frage ist diese Quelle deshalb wichtig, weil der Schreiber bei der Aufzählung der in dieser Pfarrei besonders hochgehaltenen Heiligtage durch ein hinzugefügtes „promulgatur“ jeweils angemerkt hat, welches dieser Feste am vorausgehenden Sonntag angekündigt werden mußte. Demnach genossen neben den offiziell gebotenen und deshalb zu promulgierenden Feiertagen in Seffern folgende Lokalfeste das Vorrecht der feierlichen Kanzelproklamation:

Der Sebastianustag am 19. Januar; das Fest der in der Westeifel viel verehrten irischen Brigida am 1. Februar; der Valentinstag am 14. Februar; der Markustag mit einer im Anschluß an die Tagesmesse üblichen Brotspende an die Ortsarmen; die Vigilfeier zum Geburtsfest des Täufers, die ebenfalls mit einer Armenspeisung verbunden war; die beiden Eligiusfeste am 25. Juni und am 1. Dezember; der Rochustag am 16. August; das Fest der Vierzehn Nothelfer am 20. September; der Hubertustag am 3. November und Luzia am 13. Dezember²⁸.

Trotz der im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts ergangenen erzbischöflichen Verbote²⁹ wurde die Ankündigung der Lokalfeste also nach wie vor praktiziert. Im Grunde stand deren Promulgation auch nicht im Widerspruch zu

²⁷ Vgl. Liber status parochiae Sefferen anno 1793 annotati, Pfarrarchiv Seffern (vgl. J. KRUEWIG, Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz, Bd. IV, Bonn 1915, 99 nr. 14).

²⁸ Das Beispiel dieser zehn publikationspflichtigen Lokalfeste der kurtrierischen Pfarrei Seffern darf, was Umfang und Auswahl des Heiligenregisters angeht, als repräsentativ für die Situation in der Westeifel gelten. Zusätzlich wurden in den meisten Pfarreien noch die hier nicht genannten drei „festa tonitrualia“ (Donnerfeste) an den drei Freitagen vor Johannes Baptist als gebotene Feiertage beobachtet. Dazu N. KYLL, Die Hagelfeier im alten Erzbistum Trier und seinen Randgebieten: Rhein. Jahrbuch f. Volksk. 13/14 (1962/63) 113–172.

²⁹ Vgl. oben Anm. 16 und 20. Aus der Tatsache, daß der Professor für Pastoraltheologie am Trierer Priesterseminar und spätere Weihbischof J. KRAFT in seiner 1848 in Trier im Druck erschienenen liturgiegeschichtlichen Dissertation „De pronao, sive de nexu, quo conciones, preces communes et promulgationes ecclesiasticae cum missarum solemnibus cohaereant“ auf dem Hintergrund der damaligen Praxis im Bistum Trier gegen die Publikation von Lokalfesten Stellung nimmt (vgl. ebd. 66 f.), darf man schließen, daß die gegenteilige Gewohnheit damals noch weiterlebte.

dem die liturgische Festankündigung normierenden allgemeinen Prinzip, das besagte: Publikationspflichtig sind alle Festtage, deren *Feriatio* die ganze Pfarrgemeinde angeht und an denen die ganze Gemeinde zur Eucharistiefeier zusammenkommen muß. Diese Bedingungen waren an sich auch bei den illegalen Lokalfesten, so wie sie von der Bevölkerung tatsächlich begangen wurden, erfüllt. Die an diesen Tagen vom Pfarrer gefeierte Eucharistie war wie an Sonn- und gebotenen Feiertagen *Pfarrmesse*, d. h. eine alle zum Besuch der Sonntagsmesse verpflichteten Pfarrangehörigen um den Altar zusammenführende Versammlung. Von daher wird ihre offizielle Ankündigung verständlich. Sie wurde an der Basis als legitim empfunden und allen Verboten zum Trotz beibehalten.

Fassen wir zusammen. Die Festankündigung in der sonntäglichen *Pfarrmesse* im alten Erzbistum Trier darf nicht mit der bis in die jüngste Vergangenheit praktizierten nüchternen Bekanntgabe eines frei redigierten, lückenlosen Gottesdienstplanes für die kommende Woche gleichgesetzt werden³⁰. Wir haben es bei diesem Brauch vielmehr mit einem rechtlich geordneten Stück Diözesanliturgie zu tun. Daß jene Zeit noch um den liturgischen Charakter der Festankündigung wußte, zeigt sich etwa darin, daß das *Rituale Trevirense* von 1767 im Umkreis der Festankündigung weder die Bekanntgabe von Kollekten noch andere Vermeldungen dulden möchte³¹. Noch deutlicher aber manifestiert sich dieses Verständnis in der Tatsache, daß für die Ankündigung der Feiertage Textmuster von sakraler Formelhaftigkeit zu benutzen waren.

Die Frage drängt sich auf, wie es kommt, daß die Trierer Agende von 1767 plötzlich den Pfarrern für die Festankündigung stilvolle, vorformulierte Formeln an die Hand gibt. Solche fehlen in den älteren Trierer Ritualien. Der Hinweis auf die Straßburger Vorlage vermag nur eine erste und vorläufige Antwort zu geben. Man kann weiter fragen, wieso im 18. Jahrhundert auf einmal in den Diözesanritualien des deutsch-französischen Grenzgebietes Festankündigungsformeln auftauchen, die an die klassischen Vorbilder der patristischen Zeit und an die sakralen Promulgationstexte des Gelasianums erinnern.

Die Spur zur Beantwortung dieser Frage führt nach Frankreich. Hier war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in der Benediktinerkongregation von

³⁰ Diese Übung läßt sich im Trierer Raum erst seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert nachweisen. In der Pfarrei Rittersdorf bei Bitburg wurden noch Ende des vorigen Jahrhunderts nur die gestifteten Ämter, die Sterbeämter und Anniversarien am vorausgehenden Sonntag promulgiert. Die in den Intentionen einzelner Familien gelesenen gewöhnlichen Werktagsmessen wurden nicht angesagt. Vgl. die Eintragungen zum pfarrlichen Gottesdienst von Pfr. Anton Wiersch (1853–1878) im Lagerbuch 1821, S. 148 = (Pfarrarchiv Rittersdorf). In dieser Verkündigungsordnung ist die gesunde Unterscheidung zwischen Gemeindegottesdiensten, die allein in der sonntäglichen Pfarrversammlung angekündigt wurden, und den „Messen im kleinen Kreis“ noch nicht wie bei dem später üblichen lückenlosen Wochenplan verwischt.

³¹ Vgl. RTrev 1767 II 112; so auch das RTrev 1688, 380.

St. Maur das Väterstudium und eine liturgiegeschichtliche Forschung von höchstem Rang aufgeblüht. Die Mauriner sammelten mit Bienenfleiß die Zeugnisse für das gottesdienstliche Leben der alten Kirche und machten sie in kritischen Ausgaben zugänglich. Edmond Martènes mehrbändige liturgische Quellensammlung „*De antiquis Ecclesiae Ritibus*“ ist bis heute für den Liturgiker ein unentbehrliches Arbeitsinstrument. Daß die Erträge der regen patristischen und liturgiehistorischen Forschungsarbeit der Mauriner bei der Redaktion der Straßburger Agenda von 1742 (und auf diesem Umweg in das *Rituale Trevirense* von 1767) eingeflossen sind, ist besonders bei den treffenden liturgiegeschichtlichen Einführungen zu den einzelnen Riten mit Händen zu greifen³².

Wir dürften nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß auch bei der Abfassung der Festankündigungsformeln eine Orientierung an den klassischen Mustern der alten Kirche erfolgt ist. Die gelehrte Stubenarbeit der Mauriner schlug sich in gottesdienstlichen Reformen nieder, die — wie unser Beispiel gezeigt hat — bis in die letzte Dorfkirche sich auswirkten.

So hat die Betrachtung eines zugegebenermaßen peripheren Elements der sonntäglichen Pfarrmesse uns an jene Quellen herangeführt, aus denen Honthelm-Febronius bei seiner Reformarbeit an der Trierer Bistumsliturgie vornehmlich geschöpft hat. Bei den unter seiner Federführung entstandenen Neuausgaben des Trierer Breviers (1748) und des Trierer Rituals (1767) haben nicht so sehr das Gedankengut der Aufklärung und die moralisierenden Tendenzen der neugallikanischen Reformen Pate gestanden. Das Leitmotiv für Honthelms liturgisches Reformwerk scheint, stärker als das bisher gesehen worden ist, die Ausrichtung an den klassischen Texten und Riten der alten Kirche gewesen zu sein, wie sie die Forschung der Mauriner neu erschlossen hatte. Bedauerlicherweise sind die gesunden Ansätze dieser aus patristischen Quellen gespeisten Reform von der Restauration des 19. Jahrhunderts vornehmlich als aufklärerisch disqualifiziert und an ihrer Entfaltung gehindert worden.

Am Ende unserer Ausführungen über die Festankündigung in der Pfarrmesse sei eine pastoralliturgische Anmerkung gestattet. Aus einem gewissen Unbehagen darüber, daß man bei der Durchführung der gegenwärtigen nachvatikanischen Liturgiereform bisweilen, um mit Angelus Häußling zu reden, „bis zur Grenze des Erträglichen die neuen Gottesdienstformen mit Unterrichtung, Belehrung, Appell füllt“³³, ist ein neues Verlangen nach dem Festlichen im Gottesdienst aufgebrochen. Von dieser neuerwachten Sensibilität für das Fest herkommend stellen wir fest, daß unsere Kirchenfeste heute fast allgemein der Gemeinde

³² So auch L. JUST (wie Anm. 10) 111.

³³ ANGELUS HÄUSSLING OSB, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier* (= LQF 58), Münster 1973, 13 Anm. 39.

nicht mehr mündlich angekündigt werden. Der früher übliche mündliche Hinweis des Seelsorgers auf ein bevorstehendes Kirchenfest ist heute weithin aus dem Gemeindegottesdienst verschwunden. Die Festansage wird ersetzt durch eine nüchterne Bekanntgabe von oft lakonischer Kürze im Pfarrbrief oder in der Lokalpresse.

Hier soll nun keineswegs einer romantischen Restauration hochstilisierter, traditioneller Festankündigungsformeln das Wort geredet werden. Aber die Frage stellt sich, ob das Element der mündlichen Festankündigung im Schlußteil der Sonntagsmesse — wenigstens vor den Hochfesten des Kirchenjahres — nicht auch in unseren Tagen pastoral sinnvoll wäre. Könnte nicht das hinweisende persönliche Wort des Seelsorgers daraufhin zielen und so formuliert sein, daß es bei den Gläubigen die Vorfreude auf das nahe Fest wecken, zur Einstimmung ermuntern und so ein wenig mithelfen würde, daß es in unseren Kirchen wieder festlicher wird?

Der Einwand im prophetischen Berufungsschema

Ein Einwand gegenüber Gottes Auftrag scheint einem exemplarisch Glaubenden nicht angemessen. Wer sich auf sich selbst beruft, um der Berufung zu entgehen, kann als vermessen gelten. Auf den Heiligen, der widerstrebt, sieht mancher einen Schatten fallen. Ist Abraham womöglich dieserhalb ein Vater aller Glaubenden, da in der Überlieferung kein Wort des Einwandes seinerseits enthalten ist? Ist sein so gern als vorbehaltlos eingestuftes Dahingehen (Gen 12, 4a) die allein würdige und überzeugende Antwort auf den berufenden Jahwe? Ja, es scheint, daß auch das Bild dieses Gottes leiden müßte, wenn ihm statt der Erfüllung Widerspruch zukäme. Ein Berufungsvorgang, soll er optimal gegeben sein, müßte demnach Wort und zustimmende Antwort nahtlos aufeinander folgen lassen.

Es muß darum nicht wundernehmen, wenn die neue Einheitsübersetzung¹ vor der Wiedergabe von Gen 12, 1 ff. schlicht von „Abrahams Berufung“ redet. Mit gleicher Selbstverständlichkeit spricht sie jedoch von der „Berufung zum Propheten“ in einer Überschrift zu Jeremia 1, 4—10. Hier aber ist das Widerstreben offenkundig: Der Prophet hat einen Einwand (V. 6). Um Jeremia dennoch nicht gleich etwas Unbilliges anzulasten, sei darauf hingewiesen, daß in jüngster Zeit die Exegeten hellhörig werden, wenn das Wort „Berufung“ fällt. In den Augen des formkritisch Geschulten ist nämlich nicht mehr alles „Berufung“, was im landläufigen Sinn Berufung heißt. Er sieht sich genötigt, vornehmlich dort eine „Berufung“ wahrzunehmen, wo ein Einwand auftaucht. Dies wird im folgenden zu zeigen sein.

Unsere Erwägungen gliedern sich in drei Schritte:

1. Darstellung der neuesten Thesen zum Berufungsschema.
 2. Position und Funktion des Einwandes in den Ausprägungen des Schemas.
 3. Der Einwand als Kriterium der Zuordnung von Jesaja 6.
1. In seinem reichhaltigen Kommentar zum Buch Ezechiel bietet W. Zimmerli (1968)² Beobachtungen zur „Form- und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen“ an. Er erkennt zwei Ausprägungen:
 - a) einen Typ, der von Jer 1, aber auch von den Darstellungen der Berufung des Mose durch J/E in Ex 3 f. und P in Ex 6 f. repräsentiert ist;
 - b) einen Typ, der von Jes 6, 1. Kön 22 und Ez 1—3 vertreten ist.

¹ Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart 1974.

² W. ZIMMERLI, Ezechiel, I. Teilband, Ezechiel 1—24, Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 16 ff.

Der erstgenannte Typ sei durch die Bestimmung von Berufung „Wortereignis“, der zweite durch die einleitende „Thronszene“ charakterisiert. Dieser Aufteilung schließt sich bis auf eine Ausnahme auch R. Kilian (1967)³ an, der die jahwistische Darstellung lieber dem Typ b zuweisen möchte. Schließlich kommt auch die Dissertation von K. Gouders (1971)⁴ zu dem Ergebnis, daß man mit einem jeremianischen Typ (Jer 1; Ex 3 f. E; Ex 6 f. P) und einem jesajanischen (Jes 6, 1—13; 1 Kön 22, 19—22; Ex 3 f. J) zu rechnen habe; der Darstellung in Ez 1—3 liege eine „Mischform“ zugrunde⁵.

Gouders erkennt folgende Schemata⁶:

a) jeremianischer Typus:

„1. Biographische Einleitungsnotizen (Angaben zu Ort, Zeit und Charakteristik des Berufenen), 2. Berufungswort und Sendungsauftrag, 3. Erschrecken des Berufenen, 4. Einwand des Berufenen durch die Umkehrung des Sendungsauftrages, 5. Zurückweisung des Einwandes, 6. Ermahnung zur Furchtlosigkeit und Zusage des Mitseins, 7. Zeichen, 8. Wiederholung des Sendungsauftrages mit einem Deutewort zum Zeichen.“

b) jesajanischer Typus:

„1. Biographische Einleitungsnotizen (Angaben zum Ort, zur Zeit und zur Charakteristik des Berufenen), 2. Theophanie bzw. Vision (Erscheinen des Malak Jahwes bzw. Jahwes oder Schau Jahwes), 3. Audition (Selbstberatung Jahwes), 4. Freiwillige Bereitschaftserklärung, 5. Sendungsauftrag.“

Die zitierte Klassifikation der einschlägigen Texte scheint nach diesem Eindruck berechtigt. Die Verteilung der Elemente steht jedoch in einem anderen Lichte da, wenn man literaturwissenschaftliche Perspektiven geltend macht. Bei einem Teil des angehenden Materials ist dies inzwischen in gründlicher Weise besorgt worden. Die „sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte“ sind Gegenstand einer Untersuchung von W. Richter (1970)⁷, der die Texte von der Berufung Sauls (1 Sam 9, 1 bis 10, 16), der Berufungen des Mose (Ex 3 f.) und der Berufung Gideons (Ri 6, 11b—17) analysiert und nur ein einziges Berufungsschema mit den nachstehenden Elementen⁸ gelten läßt:

³ R. KILIAN, Die prophetischen Berufungsberichte: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967, Tübinger Theologische Reihe 1, München und Freiburg i. Br. 1967, 356—76.

⁴ K. GOUDERS, Die prophetischen Berufungsberichte. Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel. Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung, Diss. Theol., Bonn 1971.

⁵ GOUDERS, a. a. O. 243.

⁶ GOUDERS, a. a. O. 157 bzw. 172.

⁷ W. RICHTER, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9, 1—10, 16, Ex 3 f. und Ri 6, 11b—17, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 101, Göttingen 1970.

⁸ RICHTER, a. a. O. 139.

1. „Andeutung der Not“,
2. „Auftrag“,
3. „Einwand“,
4. „Zusicherung des Beistandes“,
5. „Zeichen“.

Dieses Schema gilt nach Richter nicht für den Bestand von Jes 6, umfaßt aber die jahwistische Darstellung der Berufung des Mose. Hier möchte Richter eine „Aussage-Erzählung“ und eine „theologische Abhandlung mit den Stilformen ‚Offenbarungsrede‘ und ‚Wunderberichte‘ oder ‚erbauliche Betrachtung‘ unter Verwendung des Schemas der Berufung“ sehen⁹, d. h. er erkennt in der jetzigen Fassung eine teils redaktionelle teils originelle Arbeit des Jahwisten, der sich u. a. eines Schemas mit der gegebenen Abfolge bedient haben soll.

Versucht man nun einen Vergleich des von Gouders präsentierten jeremianischen Typs mit dem von Richter gebotenen Schema, zeigt sich deutlich, daß ein Teil der von Gouders als konstitutiv angesetzten Elemente getilgt werden muß. Ein Fortwirken des alten fünfgliedrigen Schemas bis zur Selbstdarstellung Jeremias und zur Moseberufung in der Priesterschrift steht demnach außer Frage. Für den jesajanischen Typ jedoch scheint eine Anbindung einstweilen nicht möglich. Wenn man mit Richter die Mose-Berufung bei J noch zu dem Schema rechnet, das *mutatis mutandis* auch bei Jeremia greifbar wird, bleiben für die Zuteilung zum zweiten Typ nur 1 Kön 22, Jes 6 und (mit Einschränkungen nach Zimmerli) auch Ez 1–3, d. h. Texte, die im übrigen jünger als die älteste Ausprägung des Schemas sind.

2. Das gewichtigste Argument zur Annahme eines jesajanischen Typus ist nun neben der Besonderheit des Theophanie-Visions-Elements das angebliche Fehlen des Einwandes oder einer Gegenrede bei Jesaja, 1 Kön, Ez und (nach Gouders im Anschluß an Kilian) auch schon bei J¹⁰.

Es sei darum gestattet, gerade dieser These kritisch zu begegnen, zumal auch W. Richter allem Anschein nach davon ausgeht, daß Jesaja 6 einen Einwand in seinem Sinn nicht kennt. In diesem Glied des Schemas sieht Richter „keine feste Wendung“¹¹. Als immerhin nahe verwandt scheinen ihm die Einwände Ri 6, 15 (Gideon: „Meine Sippe ist die schwächste in Manasse, und ich bin der Geringste im Hause meines Vaters“) und 1 Sam 9, 21 (Saul: „Ich bin ja nur ein Benjaminit aus dem geringsten der Stämme Israels; zudem ist mein Geschlecht das unbedeutendste unter den Geschlechtern des Stammes Benjamin“). Im Anschluß an Richter zeigt die Formkritik, daß hier jeweils zwei Nominalsätze vorliegen, wobei das Subjekt wenigstens eines Gliedes das Personalpronomen in 1. Sg. ist. Man wird darüber hinaus den gemeinsamen Bezug auf die Herkunft notieren, die die Niedrigkeit betonende Doppelgliedrigkeit, die Quasiidentität der Nominalsätze mit „Sippe/Geschlecht“ als

⁹ RICHTER, a. a. O. 102.

¹⁰ Vgl. GOUDERS, a. a. O. 171 („Die jesaianische Art der prophetischen Berufungsberichte macht deutlich: Wen Jahwe ruft, der muß Prophet werden [vgl. Am 3, 8]“).

¹¹ RICHTER, a. a. O. 145.

Subjekt und nicht zuletzt das chiastische Verhältnis beider Einwände zueinander. Eine gewisse formale Nähe zu Ri 6, 15b und 1 Sam 9, 21a zeigt Ex 3, 11 (E): „Wer bin ich, daß ich zu dem Pharao gehe (und die Israeliten aus Ägypten herausführe)?“ Hier geht ein nominaler Fragesatz einem Verbalsatz mit Funktionswort voraus. Ein weiterer Einwand bei E (3, 18): „Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: Der Gott Eurer Väter hat mich zu Euch gesandt, und sie mich dann fragen: Wie lautet sein Name?, was soll ich ihnen antworten?“ betrifft mit Richter „nicht mehr die eigene Person, sondern deren Verhältnis zu denjenigen, die Gegenstand des Auftrages sind, er sucht nach Stützen für die Glaubwürdigkeit“¹². Eine Verwandtschaft mit dem alleinigen Einwand bei J (Ex 4, 1): „der noch deutlicher auf die Glaubwürdigkeit des Auftrages abzielt“ scheint gegeben. Dieser Text (Mose: „Sie werden mir gewiß *nicht* glauben und *nicht* auf mich hören und sagen: Jahwe ist dir *nicht* erschienen“) verdient besonderes Interesse.

Charakteristisch für die Bewertung ist folgendes:

- a) es liegt zunächst kein Eventualis vor, sondern sichere Erwartung (ein deiktisches, nicht konditionales Funktionswort steht am Anfang);
- b) die Wahl der enklitischen Personalpronomina zeigt eine dreifache Konzentration auf die Person des Mose;
- c) dem gleichen Ziel dient die dreifach gesetzte absolute Negation.

Mit diesen Beobachtungen wird deutlich, daß es nicht nur um die „Glaubwürdigkeit des Auftrages“, sondern unbedingt auch um die Feststellung der persönlichen Inkompetenz geht. Es ist gut denkbar, daß der Elohist die Formulierung des Jahwisten kannte, aber in seinem zweiten Einwand (3, 13) lediglich im Blick auf die Verbindung mit dem Auftrag änderte. Die Redaktion von J und E nennt einen weiteren Einwand (Ex 4, 10): „Ach, Herr Jahwe, ich bin kein Mann des Wortes, ich war es früher nicht und bin es auch jetzt nicht, seitdem Du mit Deinem Diener redest, denn unbeholfen ist mein Mund und meine Zunge“. Hier sieht Richter mit Recht eine Verwandtschaft mit Jer 1, 6¹³: „Ach, Herr Jahwe, siehe, ich weiß nicht zu reden, ich bin zu jung.“ Die Vergleichbarkeit liegt aber nicht nur in dem Punkt des Nicht-Reden-Könnens (Richter), sondern auch in der Parallelisierung Diener—Junge, d. h. auch hier kommt die individuelle, d. h. an den Status gebundene Autoritätsdefizienz zur Sprache. Eine „kultische“ Interpretation des Unvermögens liegt in dem von Richter nicht bemühten Einwand bei P (Ex 6, 12)¹⁴ vor (Mose: „ich bin unbeschnitten an den Lippen“).

3. In den Prophetenberufungen finden sich nach Richter weitere Einwände nicht: „Wenn Jesaja (6, 5) seine unreinen Lippen erkennt, so ist das kein Einwand gegen einen Auftrag, sondern die Reaktion auf eine Erscheinung, wohl im Tempel“¹⁵. Dagegen ist nach N. Habel¹⁶ in Jes 6, 11a die fragende Formulierung „wie lange Herr?“

¹² RICHTER, a. a. O. 145.

¹³ RICHTER, a. a. O. 146.

¹⁴ GOUDERS, a. a. O. 146.

¹⁵ RICHTER, a. a. O. 146.

¹⁶ N. HABEL, The Form and Significance of the Call Narratives, ZAW 77 (1965) 312.

mit dem offenbar angstvollen Blick auf des Propheten Verpflichtung, das Volk zu verstocken, als Einwand mit dem prophetischen Bedenken zu verstehen. Daß dies formkritischen Erwägungen nicht standhält, hat jüngst wieder O. H. Steck betont, der wie Richter keinen Einwand bei Jesaja findet¹⁷. Dennoch will E. Zenger¹⁸ in der genannten Frage die Stelle des Einwandes besetzt sehen.

Um hier weiterzukommen, muß man nun bedenken, daß in Jes 6 bekanntlich Beziehungen zu 1 Kön 22, 18–22 bestehen, also zur Darstellung einer Schau des himmlischen Thronrates durch Micha den Jimla¹⁹. Der Vorgang dieser Vision erscheint nun bei Jesaja in einer bezeichnenden Umprägung. Vor allem treten einige neue Elemente hinzu, nämlich der Ruf des Erschreckens (V. 5a), ein Bekenntnis (5b) und ein Reinigungsritus (V. 6 f.). Die formale Struktur des Bekenntnisses verdient besonderes Interesse:

„Ein Mann mit unreinen Lippen bin ich, mitten in einem Volk mit unreinen Lippen wohne ich.“ Die Ähnlichkeit mit den gegebenen Formulierungen des Einwandes ist nicht von der Hand zu weisen. Auch hier liegt eine Doppelgliedrigkeit mit zwei Nominalsätzen vor, wobei das Pronomen der ersten Person (Langform) in beiden Fällen Subjekt ist. Ferner wird wie bei Ri 6, 15 und 1 Sam 9, 21 eine individuelle Beziehung einer kollektiven parallel gesetzt. Vor allem aber drückt sich gerade hier das aus, was sonst den Widerspruch charakterisiert: Das Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit. Wir möchten meinen, daß hier alle Voraussetzungen gegeben sind, um von einem „Einwand“ zu sprechen. Dennoch ist die spezifisch jesajanische Fassung zu bedenken. Dem eigentlichen Sendungsauftrag vorausgreifend, wird hier das, was sonst im Einwand zur Sprache kommt, potenziert und auf die Ebene eines grundsätzlichen, die Konstitution des Menschen angesichts der Heiligkeit Jahwes prägenden menschlichen Insuffizienz erhoben. Gerade auch die Nähe zum priesterlichen Einwand von Ex 6, 12 sollte hier nicht übersehen werden. Statt zu einem Mangel in der physischen Verfassung bekennt sich Jesaja zu einer seine Dignität aufhebenden Unreinheit, die angesichts der göttlichen Heiligkeit überdeutlich bewußt und als Grundbefindlichkeit der eigenen Existenz wie derjenigen der Volksgemeinschaft erfahren wird. Gleichviel, was der Mensch Jesaja von Jahwe, dem Heiligen, auch empfangen wird, er ist zunächst grundsätzlich unwürdig. Die klassische Rolle des Einwandes ist gewahrt und zugleich überholt. Ein grundlegender Einwand ist in das Vorfeld der Sendung verlegt. Ein formaler Widerstand im Anschluß an die Sendung erübrigt sich, da der heilende Ritus die Defizienz aufhebt.

¹⁷ O. H. STECK, Bemerkungen zu Jesaja 6, in: *Biblische Zeitschrift* 16 (1972) 191, Anm. 11.

¹⁸ E. ZENGER, Jesaja 6, 1–2a, 3–8 (5. Sonntag des Jahres): Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung, Lesejahr C/1, hrsg. von J. SCHREINER, Würzburg 1970, 81.

¹⁹ Vgl. die Gegenüberstellung bei ZIMMERLI, a. a. O. 19 f. und H. WILDBERGER, Jesaja, I. Teilband, Jesaja 1–12, *Biblischer Kommentar Altes Testament X/1*, Neukirchen-Vluyn 1972, 235. STECK, a. a. O. 191, möchte Jes 6 einer „völlig anderen Gattung“ als der „Berufungsgattung“ zuweisen, nämlich einer „Gattung“ der „Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrags in der himmlischen Thronversammlung“. Daß Jes 6 nach ihm (190 f.) ohne Beziehung auf das klassische Berufungsschema gestaltet ist, scheint uns keineswegs überzeugend begründet.

Wenn das Fehlen eines Einwandes das besondere Zeichen des jesajanischen Typs einer Berufung sein soll, sehen wir keinen Grund, ein neues Schema anzunehmen. Statt dessen erkennen wir eine doppelte Orientierung bei Jesaja:

1. Die Beziehung auf ein klassisches Berufungsschema, das einer individuellen Umgestaltung unterzogen wird.
2. Die Übernahme einer Sendungsvision, die im Konnex mit der Schau des Heiligtums gestaltet wird.

Der radikale Eingriff in das klassische Schema der Berufung geht mit einer Indienstnahme der Thronratsvision einher. Die sonst am Anfang stehende „Andeutung der Not“ wird durch den vorweggenommenen und grundlegenden Einwand ersetzt, kehrt aber — in Umkehrung der Dinge — in dem Ausblick auf die totale Zerstörung (V. 11 f.) in bestürzender Weise zurück. Der Sendungsauftrag (V. 9) erzielt Verblendung statt Heilung. Einwand, Beistand und Zeichen sind dagegen einem quasi-sakramentalen Ritus eingeflochten.

Ob die jesajanische Verknüpfung von Vision im Tempel und eigenwilliger Interpretation des Berufungsschemas damit zusammenhängt, daß auch das vorprophetische Berufungsschema irgendwie an einen kultischen Vorgang geknüpft zu sein scheint, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Richter möchte im Blick auf J mit den Elementen „der Erscheinung und der Offenbarungsrede“ eine Beziehung zum Kult wahrnehmen²⁰. Nach ihm steht später „an der Stelle der Erscheinung bei der Berufung des Jesaja eine Vision, die den Tempel mit einbezieht“. Daraus ergebe sich freilich nicht, daß das Verhältnis Jesajas „zum Kult und zu einem Heiligtum eng gewesen sein muß“. Es ist gleichwohl nicht unwahrscheinlich, daß die jesajanische Hinordnung auf den Tempel und dessen priesterliche Phraseologie originelle Beziehungen aufweist. Dies steht nicht im Widerspruch zu der Erkenntnis, daß die jahwistische Moseberufung mit dem Schema operiert und das Fragment von der Erscheinung im Dornbusch an den Anfang der Erzählung setzt. Wenn also der Jahwist bereits Erscheinung und Berufungsschema kombiniert, bedeutet das nicht, daß Jesaja einer zwangsläufig gegebenen Verbindung folgt. Daß freilich J und Jesaja zu einer vergleichbaren Gestaltung finden, dürfte zu weiteren Überlegungen Anlaß geben.

Die Nachwirkung des Berufungsschemas bei Jesaja sollte nicht bestritten werden. Nur von Jahwe her wird die Distanz überbrückt, die sich im Bewußtsein des Propheten auftut. Ein solcher Einwand, dessen Legitimation von Jahwe aufgehoben wird, bedeutet zugleich eine Lösung des Konfliktes, der zu Anfang unserer Erwägungen angedeutet wurde.

Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Bamberg

²⁰ RICHTER, a. a. O. 179.

Sozialethische Aspekte des Sozialstaates heute

Hier soll das Phänomen Sozialstaat nach jenen Elementen erhellt werden, die von sozialethischer Relevanz sind. Von solcher Aufgabenstellung her wird verständlich, daß sich folgende Darlegungen auf Grundsätzliches konzentrieren. Es gilt, einige Prinzipien zu erheben, an denen ermesen und beurteilt werden soll, was ein Sozialstaat heute ist bzw. ob er seinem Anspruch gerecht wird.

I. Ortsbestimmung von Sozialstaat

Wenn herkömmlicherweise von den verschiedenen Funktionen des Staates die Rede ist, kommt auch seine Sozialfunktion zur Sprache. Unter den einzelnen Funktionen kommt der Rechtsfunktion der Vorrang zu. Es taucht dann aber auch der Begriff „Wohlfahrtsfunktion“ auf — eine Funktion, in der es dem Staat zufällt, das Wirtschafts-geschehen auf Wohlfahrt des Volkes hin zu disponieren, zu koordinieren. Sofern nun auch die Sozialpolitik zur Wohlfahrtsfunktion des Staates gerechnet wird, kann man den Staat, wo und wenn er sozialpolitisch in Aktion tritt, einen Sozialstaat nennen. Oder man könnte so formulieren: Sozialpolitik geschieht dann, wenn der Staat als Sozialstaat tätig wird¹. Diese Initiative wird von ihm dann ergriffen, wenn es gilt — und dieses Erfordernis ist eines ohne Ende —, durch gesetzliche Maßnahmen und institutionelle Absicherungen arbeitsabhängige Gesellschaftsgruppen von einer einschneidenden Benachteiligung in der Anteilnahme am Gemeinwohl zu schützen. Bei dieser gerechten Anteilnahme geht es heute z. B. um die Schaffung von angemessenen Arbeitsbedingungen (Stichwort: Humanisierung der Arbeitswelt) und um eine adäquate Einkommenssicherung. Diese bezieht vorrangig die Leistungen der (obligatorischen) Sozialversicherung, über die der Staat als Sozialstaat effektiv dafür sorgt, daß für die Fälle von Einkommensausfall, bei Krankheit, Unfall, Invalidität, Arbeitslosigkeit Vorsorge getroffen ist.

Im Art. 20, Abs. 2 des Grundgesetzes wird unser Bundesstaat ein Sozialstaat genannt. Die soziale Ordnung wird als wesentliche Aufgabe und Funktion betrachtet. Der Abs. 2 des Art. 20 besagt auch, daß der Staat ein Staat aller Stände und Schichten sein will. Im Bekenntnis zum Sozialstaat liegt eine Entscheidung der verfassunggebenden Gewalt über eine Staatszielbestimmung, die rechtsnormativen Charakter hat.

Es ist nun aber irrig weil vordergründig verkürzt, den Begriff Sozialstaat auf den des Wohlfahrtsstaates einzugrenzen; noch einseitiger und kurzsichtiger ist es, die Aufgaben des Sozialstaates in der Sozialversicherung aufgehen lassen zu wollen. Gerade angesichts der Erfordernisse, die an der Schwelle zum nachindustriellen Zeitalter an uns herantreten, wird es zusehends unmöglicher, den Staat nur als Wohlfahrtsstaat und Garanten des Sozialeudaimonismus zu werten, dem es zukommt, unter allen Umständen für ein Maximum an materiellem Wohlergehen zu sorgen. Sozialstaat ist vielmehr der-

¹ Vgl. J. HÖFFNER, Sozialpolitik: Staatslexikon VIII⁶ (Freiburg 1962) 347—360.

jenige staatliche Verband, der soziale Aktivität entwickelt, dem es gelingt, das Soziale durchzusetzen. Sozialstaat ist etwas anderes und mehr als Wohlfahrtsstaat.

Was aber ist *das Soziale*, das es politisch zu realisieren gilt? Vom Wortursprung her ist „social“ alles, was mit Gesellschaft, Geselligkeit, Kameradschaft, Gefolgschaft, Genossenschaft² zu tun hat. „Sozial“ besagt die Tatsache, daß es eine Vielheit von Menschen gibt, die miteinander zu tun haben, die in einem „gemeinen“ Verhältnis zueinander stehen. Im vulgären Sprachgebrauch nennt man jene Menschen „sozial“, die nicht nur sich selbst sehen, sondern auch auf das Wohl des Nächsten eingestellt, bedacht sind. Nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aber kommt es darauf an, dem Begriff „sozial“ folgende drei Daten zu assoziieren: 1. Die Gemeinschaft zwischen den menschlichen Individuen muß im Bewußtsein der Mitglieder lebendig sein. Nur äußere Gleichheit begründet noch nicht das Soziale; es muß sich vielmehr um den gleichen mit Interesse verfolgten Bewußtseinsinhalt handeln³. 2. Die Menschen müssen ein Wissen voneinander und von ihrer Ausrichtung auf den denselben intentionalen Gegenstand haben⁴. Das Soziale besteht in der aus dem gegenseitigen, gemeinsamen Bewußtsein und Handeln entspringenden Relation. 3. Weil zum Sozialen eine gemeinsame innerliche Verbindung gehört, muß der Begriff sozial von dem Begriff „kollektiv“ unterschieden werden. Kollektiv bezeichnet eine äußerliche Organisation⁵. Es dürfte ersichtlich sein, welch verengten Begriff von „sozial“ man voraussetzt, wenn man unter Sozialstaat lediglich einen Staat versteht, der zur Verbesserung der Lage in jenen Gesellschaftsgruppen führen soll, die wirtschaftlich geschwächt sind. Die soziale Verpflichtung des Staates erschöpft sich nicht in „Fürsorgeleistungen“.

II. Sozialprinzipien als Fundament und Indikatoren

1. Das Solidaritätsprinzip

Die Bezeichnung „Solidaritäts-Prinzip“ stammt aus der juristischen Terminologie und lehnt sich an die Rechtsfigur der Solidarhaftung an. Diese liegt dann vor, wenn für einen Anspruch gegenüber einer Gemeinschaft jedes Gemeinschaftsglied als Gesamt-

² „Genosse“ ist tatsächlich die angemessenste Verdeutlichung des lateinischen Wortes „socius“; es geht auf das Verb sequi (= folgen) zurück und bedeutet den Gesellschafts- (= Sozial)Partner, der in den Genuß des Miteinanderseins kommt.

³ Daher vertreten Soziologen die Meinung, das Soziale sei nicht nur in der Liebe gegeben, wo zwei oder mehr miteinander eins werden, sondern auch im unmittelbaren Gegensatz, im Haß, in der Auseinandersetzung: der Kampf als soziale Beziehung.

⁴ Wenn zwei Menschen z. B. mit ihren Booten auf dem Wasser in der Dunkelheit zusammenstoßen, weil sie sich nicht gesehen haben, und beide versinken, dann liegt noch kein soziales Phänomen vor. Keiner wußte von dem anderen, und doch hatten beide den gleichen intentionalen Gehalt, beide wollten fischen.

⁵ Man vgl. dazu folgende Aussage des sowjetischen Philosophen BESTUSCHEW-LADA: „Nur ein Kollektiv von Gleichgesinnten kann die Voraussetzung zur Selbstverwirklichung der Persönlichkeit schaffen“ (Sowjetunion heute, Januar 1976, S. 23).

⁶ K. STERN, Sozialstaat: Evangel. Staatslexikon² (Stuttgart 1975) 2410.

schuldner eintreten muß und also für die ganze Forderung haftet⁷. Die Solidarität als Prinzip ruht auf der Tatsache auf, daß der Mensch ein soziales Wesen ist: die personale Aufgabe kann in ihrer Vielfalt nicht bewältigt werden, wenn der Mensch von der Gemeinschaft isoliert ist. Allein menschliche Gemeinschaft kann der Individual-Person all das verschaffen, dessen sie zu einem vollkommenen Leben bedarf. Die Menschen dürfen sich nicht als Wesen betrachten, die „einander nichts angehen, sondern als Glieder einer einzigen großen Familie... Glieder, die gewiß ihre eigene Individualität besitzen,... aber dazu haben sie noch ein gemeinsames Leben, ein Leben, das alle an den Freuden, Leiden und Sorgen eines jeden einzelnen teilnehmen läßt. Christ ist also, wer keinen in der ganzen Welt so betrachtet wie man einen Fremden betrachtet“⁸. Das Solidaritätsprinzip beinhaltet das soziale Grundgesetz: Gemeinschaftsganzes und Gemeinschaftsglieder gehören zusammen, sind aufeinander angewiesen; sie tragen deshalb füreinander Verantwortung, die sich in gegenseitiger Hilfeleistung dokumentieren muß. Weil es sich bei den Menschen um vernunft- und freiheitsbegabte Sozialagenten handelt, hat das Wechselverhältnis von gesellschaftlichem Ganzen und Teil Pflichtcharakter. Solidarität ist Sache der Verantwortung. Die Gemeinschaft schuldet den Gliedern; die Glieder schulden der Gemeinschaft. Ganzes und Teile müssen füreinander handeln, vor allem im Hinblick auf gewisse Lebensrisiken. Der französische Politologe G. Burdeau spricht in diesem Zusammenhang von „solidarité devant les risques de la vie“⁹. Die politische Aktualität des Solidaritätsprinzips erhellt z. B., wenn Arbeitnehmer und Unternehmer beschworen werden, durch Reduktion von Überstunden Plätze für Arbeitslose freizumachen oder die nach Rationalisierungen übrigbleibende Arbeit auf möglichst viele Arbeitnehmer zu verteilen. Solidarität als Sozialprinzip besagt: das Ganze dient seinen Gliedern — die Glieder leisten dem Ganzen das ab, was zu seinem Bestand erforderlich ist — die Glieder betrachten sich eben als Glieder und gewähren einander, was ihnen als Gliedern eines Ganzen gebührt. Das Solidaritätsgesetz verbietet also Einzel- und Gruppenegoismus, der die Menschen ihre Eigeninteressen ungehörig den Gesamtbelangen voranstellen läßt. Solidarische Verbundenheit meint: In menschlicher Gesellschaft sind alle und jeder einzelne für das Wohl und Wehe des Ganzen verantwortlich — und umgekehrt: auch die Gesellschaft haftet für alle und für jedes ihrer Glieder. Gemeinhaltung und Gemeinverpflichtung erweist sich nicht als „eine Frage der persönlichen Zustimmung...“, sondern der Anerkennung dieser Gemeinverstrickung¹⁰. Aus der Solidarität wird konsequenterweise der Schwache unterstützt werden müssen. Der Bedürftige wird entsprechenden Anteil am Gemeinsamen zugesichert bekommen müssen. Aber gerade auf Grund des Sozialprinzips der Solidarität darf es keine selbstverschuldete Bedürftigkeit geben. Wenn Verantwortung für alle und aller für jeden keine Phrase sein soll, dann ist es — eben aus Solidarität — unverantwortlich, daß jemand sich selbst leichtfertig oder gar böswillig in eine (soziale) Misere hineinmanövriert, in

⁷ Schon das Wort Solidarität ist von seinem lateinischen Ursprung her vielsagend; solidus = fest, zusammenhängend, verbunden. „Solid“ geht auf dasselbe Eigenschaftswort zurück: er ist fest geprägt.

⁸ Vgl. A. F. UTZ/J. F. GRÖNER (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* (Fribourg 1961) 2613 = UG 4541.

⁹ *Traité de Science politique* Bd. IV (Paris 1956) 514.

¹⁰ A. RAUSCHER, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität* (Kathol. Soziallehre 1), Köln 1975, S. 25.

der Zuversicht, daß ihm ja doch „de officio“ geholfen wird. Echt asozial ist es, Versicherungsleistungen über Gebühr zu beanspruchen, betreffe es Invalidität, Arbeitslosigkeit, Kuraufenthalte, Arztbesuch. Der Grad der Bedürftigkeit muß gewissenhaft festgestellt werden¹¹.

2. Das Subsidiaritätsprinzip

Es besagt nicht, der Staat solle möglichst viele Aufgaben auf untere Ebenen verlagern. Er muß vielmehr jene Aufgaben bewältigen, deren Erledigung ihm obliegt. Da aber in der modernen Gesellschaft „alles von allen abhängig ist, wächst der Trend zur Maximierung staatlicher Intervention spürbar¹²“. Das Subsidiaritätsprinzip grenzt das Verlangen nach ständiger Ausdehnung des staatlichen Aufgabenbereichs ein, damit die Rechte der sich unterhalb der staatlichen Schwelle befindlichen Lebenskreise gewahrt bleiben. Die Konzeption der Subsidiarität stärkt die Privatinitiative. Im Hinblick auf soziale Vorsorge meint schon Papst Pius XII.: „Diejenigen, die den Staat dauernd anrufen und ihm jegliche Verantwortung aufbürden, ... machen ihn zum Spielball mächtiger Interessengruppen. Schließlich kommt es soweit, daß allmählich jede persönliche Verantwortung im Staat schwindet und daß, wenn jemand von Pflichten oder Unterlassungen spricht, die Pflichten oder Unterlassungen anonymer Gruppen gemeint sind, zu denen er sich selbst natürlich nicht zu zählen gedenkt¹³.“ Wird das Subsidiaritätsprinzip ignoriert, dann macht sich eine Anspruchsinflation breit, die eigenverantwortliche Daseinsvorsorge verkümmern läßt — was schließlich den Staat selbst schädigt. Die Ausgestaltung der sozialen Politik im Sinne des Wohlfahrtsstaates, der möglichst alle Risiken abnimmt, bewirkt weithin nicht ein Plus an Zufriedenheit oder gar Leistungsfähigkeit. Die Staatsbürger, einzeln oder in Gruppen, sollen von der öffentlichen Autorität nicht ungebührlich große Zuwendungen fordern¹⁴. Mißachtung des Subsidiaritätsprinzips macht die Freiheit des Individuums zunichte, weil die Tatsache geleugnet wird, daß der Mensch nur dann wirklich frei ist, wenn er auch die materiellen Grundlagen seiner persönlichen Freiheit schafft. Auf Grund des Subsidiaritätsprinzips lehnt die katholische Soziallehre den Versorgungsstaat ab, wenngleich er die Staatsauffassung der breiten Masse sein dürfte. Er wäre aber lediglich organisierte Massengesellschaft, wo das Gemeinwohl die Funktion einer großen Staatskasse hat: Abnahme der Risiken, allgemeine Gleichheit, verbürgter Rechtsanspruch auf Sicherung der Existenz ohne Rücksicht auf eigene Leistungsfähigkeit. „Die Aufgabe des Staates ist es nicht, dem einzelnen die erstrebten Glücksgüter frei Haus zu liefern¹⁵.“

III. Gemeinwohl als Schlüssel- und Vermittlungsbegriff

Das Gemeinwohl, dessen Herstellung zu den letztendlichen Aufgaben des Staates, zu den nicht umstrittenen Funktionen politischer Führung und Verantwortung gehört, meint

¹¹ Bei Zahlung der Arbeitslosenhilfe wird ganz zu Recht Einkommen aus Kapitalvermögen, Vermietung oder Verpachtung voll angerechnet.

¹² STERN 2406.

¹³ UG 6106.

¹⁴ Pastoralkonstitution des II. Vaticanum „Die Kirche in der Welt von heute“ Nr. 75b.

¹⁵ H. BUCHHEIM, Sozialstaat und politische Freiheit (Festvortrag anlässlich des Deutschen Apothekertages 1974 in Hamburg) 5, Sp. 1.

das Zentrum, das Ethos, ja den Sinn des gesellschaftlichen Miteinander. Die Gemeinwohl-Idee geht von der Überzeugung aus, daß menschliche Gemeinschaft selbst ein Gut, einen Wert darstellt.

Gemeinwohl meint sowohl die Wohlbeschaffenheit des Gemeinwesens als auch das einträchtige Zusammenwirken aller Gesellschaftsglieder auf das gemeinsame Ziel hin. Gemeinwohl bleibt auf das persönliche Wohl hingeordnet; es bildet die Gesamtheit „jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“¹⁶. Beim Gemeinwohl-Begriff müssen drei Dimensionen berücksichtigt werden. 1. Gemeinwohl beinhaltet den tatsächlich gegebenen, objektiv auch bilanzierbaren Wohlstand einer bestimmten Gesellschaft. Der registrierbare Wohlstand muß dem Wohl(stand) des Individuums zugeordnet sein. Gemein-Wohl-Stand besagt: Gesellschaft ist so verfaßt, daß die in sie eingegliederten einzelnen zu einer angemessenen Selbstentwicklung zu finden vermögen. 2. Das soziale Gut des Gemeinwohls wohnt sämtlichen Gliedern gleichsam inne; es stellt den Inbegriff des Wohls aller Gesellschaftsglieder dar. Dieses Gemeinwohl ist mehr als die addierte Summe des Wohls der einzelnen. Solches Mehr verdichtet sich dort, wo in solidarischer Haltung und sozialer Engagiertheit von allen für jeden einzelnen und von jedem einzelnen für alle eingestanden, gesorgt und gehaftet wird (vgl. den Versicherungsgedanken). Derartiges Gemeinwohl umfaßt einen Wohlstand der Einheit, ist also mehr als nur die Summe von „persönlichen Wohlständen“. Solches Gemeinwohl ist eben echt gemeinschaftlich: besorgt von allen für jeden und von jedem für alle. Am Gemeinwohl nimmt jeder in entsprechender An-Teiligung teil; denn jeder bildet für sich einen Teil des Ganzen der so gemeinwohlorientierten Gesellschaft. 3. Gemeinwohl ist notwendig ein gemeinsames Wohl, weil es in solidarischer Haftung des einen für den anderen hergestellt wird. Jeder einzelne genießt¹⁷ das so gemeinschaftlich vermittelte Gemeinwohl. In gegenseitiger, aus Wohlwollen genährter Zuwendung von Menschen zueinander nehmen die verschiedenen einzelnen mit-einander am Gemeinwohl teil. Die Gemeinschaft der einzelnen ist nichts anderes als die personale Kommunikation oder — in ethischen Kategorien ausgedrückt — die wohlwollende Offenheit und Verantwortung eines jeden für einen jeden. Gemeinwohl ist offenbar eine dynamische Größe, die in zähen Prozessen verwirklicht werden muß. Gemeinwohl ist das Ziel, von dem her sozial-staatliches Tun Berechtigung und Auftrag erhält. Gemeinwohl repräsentiert sich auch im Bereich des Sozialpolitischen. Es „verwirklicht sich nicht atomistisch, in einem willkürlich ablaufenden... Mechanismus von Interessegebilden. Es verwirklicht sich aber auch nicht monistisch, in der gleichgeschalteten Ein-Topf-Gesellschaft des Kollektivismus“¹⁸.

IV. Folgerungen für die Praxis

Gemeinwohl gerät heutzutage besonders da in Gefahr, wo die ÖKOLOGISCHE PROBLEMATIK angesiedelt ist. Der Staat muß sich angesichts gegenwärtiger Entwicklungstendenzen auf folgende Erkenntnisse einstellen und daraus entsprechende Konsequenzen ziehen: Mensch und Umwelt bilden ein Ganzes, ein System, in dem sich Veränderungen

¹⁶ Vgl. Anm. 14 — Pastoralkonstitution Nr. 26a.

¹⁷ Vgl. die obige Worterklärung von „socius“ — „social“ (Anm. 2).

¹⁸ F. KLÜBER, Katholische Gesellschaftslehre (Osnabrück 1968) 858.

in einem Teil auf alle anderen Teile auswirken. Wenn Gemeinwohl die Summe all jener Bedingungen ist, die den Menschen ein menschenwürdiges Leben garantieren, dann macht gesunde Umwelt einen elementaren Inhalt von Gemeinwohl aus. Dieser öko-ethischen Erkenntnis zufolge muß der Staat technische Maßnahmen ergreifen, um die „Folgen der Technologie der Daseinsvorsorge zu bewältigen“¹⁹. Was gibt es „Kommuneres“ als Luft, Wasser? Welches Gemeingut wäre allgemeiner als das ökologische System dieser von uns Menschen bewohnten Erde? Wir alle machen planetarische Geschichte in einem Maß, das über Leben und Tod entscheidet. Dem ökologischen Gemein-Unwohl muß gewehrt werden, indem alle Menschen in einer Solidarität der Haltung und Aktion sich dem — ökologischen — Gemeinwohl verpflichtet wissen. Wäre es nicht auch die Aufgabe eines Sozialstaates, die Weichen zu stellen, daß über Gesetze und Verordnungen Maßnahmen durchgesetzt werden, die geeignet sind, dieses ökologische Gemeinwohl optimal zu sichern? Gerade die Umweltkrise dokumentiert, daß wir *alle bedürftig* sind. Neue Aufgaben eines sich so begreifenden Sozialstaates werden des weiteren deutlich beim Stichwort „*Lebensqualität*“. Die meisten Definitoren dieser Formel fordern die Rückführung der Wirtschaft auf den Menschen angemessene Größenverhältnisse. Es komme auf qualitativen Fortschritt an. Es geht tatsächlich um Leistungen, die mit der Wohlbeschaffenheit der Verhältnisse zu tun haben. „Die Art und Echtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Grad der Mitverantwortung... haben für die Gesellschaft von morgen nicht weniger Bedeutung als die Fülle der produzierten und konsumierten Dinge. Dringlich sind gegenseitige Dienstleistung, Zusammenwirken aller zum gemeinsamen Werk“²⁰. Der Katalog lebensqualitativer Verhaltensweisen enthält Tugenden wie Bescheidenheit, Maß, einfache Lebensweise, Glück, Stille, Muße, Meditation, Gesundheit, Erziehung, Bildung, öffentliche Ordnung und Sicherheit, Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit, Freiheit. Ein Sozialstaat wird ökologische Forschungsergebnisse in sozialpolitische Konsequenzen umsetzen müssen. Die soziale Verpflichtung des Staates erschöpft sich nicht in „einer besonderen Fürsorge für die Schwachen“²¹. Es geht darum, all jene Voraussetzungen zu schaffen, damit die in „*Lebensqualität*“ konzentrierten Werte und menschlichen Verhaltensweisen eine Chance der Verwirklichung bekommen. Es gilt, die bildungspolitischen Bedingungen für jene Lebensqualität zu setzen. Die vom Sozialstaat zu Betreuenden sind zunehmend die, welche im Apostolischen Brief „*Octogesima Adveniens*“ von Papst Paul VI. als moderne Arme angesprochen werden, d.h. die alten, kranken und jungen Menschen, sofern sie dem modernen Leistungsprinzip nicht zu genügen scheinen und deshalb aus dieser leistungsorientierten Gesellschaft ausgeschlossen werden. Die innerstaatliche Solidarität wird sich heute verstärkt jenen Gruppen zuwenden, die im Schatten der Wohlstandsgesellschaft leben: den ungelerten und den ausländischen Arbeitnehmern, den kinderreichen Familien, den Obdachlosen“²².

Dem Sozialstaat obliegt des weiteren, gesetzlich dafür zu sorgen, daß die Sozialfunktion des Privateigentums in der bodenpolitischen Praxis wahrgenommen wird. Es geht hierbei indes nicht um Infragestellung des Instituts Privateigentum, sondern einfach darum, die von der Verfassung garantierte soziale Pflichtigkeit des Eigentums zu reali-

¹⁹ BUCHHEIM 6a.

²⁰ PAUL VI., Apostolischer Brief „*Octogesima Adveniens*“ (1971) 41.

²¹ P. BECHER, Fragen der Sozialstaatlichkeit: Lebendiges Zeugnis 1 (1976) 46.

²² RAUSCHER 37.

sieren, damit möglichst viele Eigentum erwerben können, weil dieses zur Gestaltung und materialen Konkretisierung der persönlichen Freiheit wesentlich beisteuert²³. Auch ein so gemeinwohlträchtiges Aufgabengebiet wie die öffentliche Sicherheit fällt in die Domäne eines modernen Sozialstaates. Im Zeitalter des Terrorismus wird die soziale Komponente dieses Problems eher deutlich, obwohl gewöhnlich der Sektor der innenpolitischen Sicherheit dem Staat als Rechtsstaat zugeordnet wird. Der innenpolitische Friede als substantieller Teil des Gemeinwohls macht nämlich einen gewichtigen Aspekt der Lebensqualität aus. Hier handelt es sich auch wieder um Bereitstellung von individuellen Freiheitsräumen.

Bedenkt man, daß ich anfangs den Begriff sozial in einen weiten Horizont gestellt habe, dann mag einleuchten, daß derlei Aufgaben nicht nur von rechtlichem Belang sind, sondern den nervus rerum der Sozialität bzw. des Gemeinwohls treffen. Deswegen weise ich solche Zielaufgaben den Funktionen eines heutigen Sozialstaates zu. Die zum Leben in einem terroristischen Klima verurteilten Bürger sind ja auch Notleidende. Sozialstaat aber ist aufgerufen, für erträgliche Lebensbedingungen zu sorgen, soziale Mitverantwortung und Mitgestaltungsmacht im Falle sozialer Krisen und Konflikte unter Beweis zu stellen. Kampf gegen Terrorismus gehört letztlich deswegen zur Aufgabe eines Sozialstaates, weil diesem — kraft verfassungsrechtlichen Auftrags — aufgetragen ist, „gemeinsame Freiheit möglich zu machen“²⁴.

Es braucht nicht betont zu werden, daß das, was man die Neue Soziale Frage nennt, ein unverzichtbares Bearbeitungsfeld der Sozialpolitik darstellt. So ist das Programm für Unterstützung arbeitsloser Jugendlicher ein aktueller Beitrag zu sozialstaatlicher Praxis. Gutzuhießen ist das Unternehmen, Jugendliche ohne abgeschlossene Berufsausbildung umschulen zu lassen, überbetriebliche Lehrgänge für arbeitslose Jugendliche einzurichten, das regionale Ungleichgewicht im Ausbildungsangebot auszugleichen. Sozialstaatliches Ethos bezeugt ferner das neue Jugendarbeitsschutzgesetz, in dem vor allem eine kürzere Arbeitszeit verordnet wird. In dieser Aktion wird auf indirektem Weg auch schon eine Marke gesetzt, die einer Forcierung des Leistungsprinzips wehrt, eine Überstrapazierung der Leistung verbietet. Indes: eben dieses Leistungsprinzip muß von einem Sozialstaat ernstgenommen werden, wenn es z. B. darum geht, durch tarifpolitische Weichenstellungen die Entlohnung nach dem Leistungsprinzip festzusetzen, was gerade Sache der sozialen Gerechtigkeit ist²⁵. Nivellierung ist unsozial, sofern sie die für eine Sozialwirtschaft erforderlichen Leistungsanreize mindert. Denkt man an die Rentenpolitik, die morgen eine Menge finanzieller Probleme auf uns zuwälzen wird²⁶, dann muß der persönlichen Initiative und dem Willen zur individuellen Eigenleistung wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden: Konzepte wie Besteuerung auch der Sozial-

²³ Diese anthropologische Funktion des Privateigentums wird neuerdings auch von Neomarxisten betont (vgl. JEAN AMÉRY, R. GARAUDY).

²⁴ BUCHHEIM 3b.

²⁵ Von daher gesehen muß man den Protest des Bundes deutscher Verwaltungsrichter befürworten, wenn sie an Bundesinnenminister Prof. Dr. MAIHOFER schreiben: die Forderung der Gewerkschaft ÖTV, die Bezüge durch einheitliche Festbeträge zu erhöhen, sei unsozial, weil sie Familien mit Kindern benachteilige und alleinstehende Beamte begünstige. Sachgerecht seien hingegen lineare Besoldungserhöhungen, wobei die soziale Komponente bei den Ortszuschlägen zu berücksichtigen wäre.

²⁶ Vgl. „Wirtschaftswoche“: 17. Januar 1976.

renten und eigene Krankenversicherungsbeiträge der Rentner werden ernsthaft erwogen²⁷. Das oben erklärte Subsidiaritätsprinzip ist eben jene sozialetische Raison, warum der Staat nur dann intervenieren soll, wenn der betroffene einzelne aus Eigenem für sich zu sorgen nicht fähig ist. Der Sozialstaat hat als Staat lediglich die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen zu setzen, damit das Individuum startfähig gemacht wird. „Der Sozialstaat ist dazu da, Freiheit zu ermöglichen, nicht sie überflüssig zu machen“²⁸. An der Schwelle zum nachindustriellen Zeitalter aber stehen Konditionierungen an, die in der Lebensqualität eingefangene Ziele anvisieren. Aufgaben eines dies ins Auge fassenden Sozialstaates sind Leistungen, die es ermöglichen, daß das menschliche Zusammenleben als Qualität besser, menschlicher, daß das soziale Verantwortungsgefühl gestärkt wird. Jener Staat, der sich dafür einsetzt, ist in Wirklichkeit ein Sozialstaat, ein Staat, der Gemeinwohl im Kern bewerkstelligt. Der Staat als Sozialstaat befindet sich nicht in einer „sozialetischen Nullage, sondern besitzt Maßstäbe für die soziale Gestaltung der staatlichen Gemeinschaft“²⁹. Es geht um eine breit angelegte Gesellschaftspolitik; dem Sozialstaat heute obliegt es, bildungspolitisch die Voraussetzungen einer Sensibilisierung für die Qualität des Sozialen zu schaffen, damit negativen gesamtsozialen Folgen moderner Technologie bzw. Technokratie, die uns alle irgendwie zu Hilfsbedürftigen machen, gewehrt werden kann. Objektiv-industriestruktuell vermittelte Hilfsbedürftigkeit macht eigentlich „moderne Armut“ aus, an der all jene leiden, die infolge der „durch die industriellen Strukturen verursachten Veränderungen geschädigt sind“³⁰. Sozialstaatliche Pflichtübung in unseren Tagen hat sich an der letztlich sozialetischen Aufgabe zu orientieren, die Bürger zu einem Gerechtigkeitsempfinden zu konditionieren, soziale Gerechtigkeit³¹ politisch zu operationalisieren. Die wachsende Komplizierung des sozialen Zusammenlebens in der modernen Gesellschaft ruft nach „einer Verfeinerung des sittlichen Empfindens, nach einer Schärfung des ‚sozialen‘ Gewissens“³². Sozialstaatliche Leistung bereitet die Voraussetzungen dafür, daß die Staatsbürger ihren jeweiligen sozialen Auftrag wahrzunehmen vermögen, der seinerseits mit der an den Anfang dieser Überlegungen gestellten analytischen Erhebung des „Sozialen“ prinzipiell umschrieben ist und die Herzmitte der Lebensqualität bildet. Nur so findet auch das „animal sociale“ Mensch seinen Lebenssinn.

Prof. Dr. Martin Rock, Mainz

²⁷ Das größte Problem: der kostenlose Krankenschutz der Alten. Alle Beteiligten bedienen sich — mit rühmlichen Ausnahmen — rücksichtslos der Gemeinschaftseinrichtungen. Daher Vorschlag einer Selbstbeteiligung beim Medikamentenverbrauch. Es müssen auch Tabus fallen. „Ehe die Verschlechterung der Altersstruktur in der Rentenversicherung dazu zwingt, nach und nach die Rentendynamik außer Kraft zu setzen, wäre es da nicht vernünftiger, in der periodischen Anpassung zum Nettoprinzip überzugehen, also die Alterseinkommen, die ja nicht versteuert werden, an die Veränderung der Löhne nach der Besteuerung zu binden?“ (B. MOLITOR: Frankfurter Allgem. Zeitung 15. 2. 1976).

²⁸ BUCHHEIM 5c.

²⁹ H. BARION, Die sozialetische Gleichschaltung der Länder und Gemeinden durch den Bund: Der Staat (1964) 32.

³⁰ Octogesima Adveniens 15.

³¹ Vgl. dazu H. B. STREITHOFEN, Was heißt soziale Gerechtigkeit: Rheinischer Merkur 23. 5. 1975.

³² L. ROOS, Freiheit—Gleichheit—Brüderlichkeit: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. X (Münster 1969) 39.

Das Verlassen des priesterlichen Amtes

Dieser Artikel beschreibt den möglichen Verlauf einer Aufgabe des Priesteramtes, und zwar mit der Absicht, dem Einsicht zu geben, der es schwer verstehen kann. Es folgen also keine Enthüllungen: persönliche Lebensgeschichten bleiben außer Betracht. Die Ansprüche des Verfassers sind geringer: ein etwas konstruierter Kasus, komplex genug, so daß viel geboten werden kann.

Niemals ist die Menschheit so mächtig, so technisch und wissenschaftlich entwickelt gewesen wie heute. Nicht selten führt das zu einer geistlichen Zerrüttung, in der Selbstverherrlichung und Gottesleugnung zusammengehen, oder zu einer übertriebenen Säkularisations-Idee, einer individualistischen Situationsmoral oder einer Theorie über die Mündigkeit des modernen Menschen, „oft“ — wie ein Oberer sagt — zu einer „mehr alttestamentischen als neutestamentischen Auffassung des Christentums“. Aber warum ist der eine in diesem Klima empfänglicher als der andere? Mit derselben „heutigen, modernen“ Zeit als Hintergrund bleibt der eine und geht der andere. Oder, mit den Worten desselben Oberen: warum gehen einige „den Weg des Entweder-Oder...“, während sie sich entscheiden sollen für das Sowohl-Als-auch?

Eine Beschreibung ist keine Voraussage, es sei denn im Sinne einer Warnung. Hinterher kann man die Phasen rekonstruieren, aber die Zukunft kann man nur mehr oder weniger wahrscheinlich damit vorhersagen: der Glaube bietet Raum für das Unerwartete und für die Umkehr. Die Beschreibung des Prozesses einer Aufgabe des Priesteramtes kann aber sehr wohl mithilfe Motivationen klarzustellen, sowohl derjenigen, die diese Erscheinung besonders positiv, als auch derjenigen, die sie besonders negativ werten, und derjenigen, die sie mit gemischten Gefühlen erleben. Wer durchschaut, welche entgegengesetzten Beweggründe eine Rolle spielen können, wird über den Zickzackverlauf des Weges, auf dem jemand bisweilen zur Aufgabe seines Priesteramtes kommt, weniger überrascht werden. Er wird auch mehr Einsicht bekommen in die verschiedenen Phasen mit ihren eigenen geistlichen Erfahrungen des Trostes und der Trostlosigkeit bei dem Priester, der sich auf dem Wege der Amtsaufgabe befindet. Er wird auch mehr Blick bekommen für die den verschiedenen Phasen eigenen Versuche zur theoretischen Verantwortung oder Theologie, wie sich dies im Religionsunterricht oder in Predigten herausstellen kann. Und schließlich wird er auch die zugehörigen Verhaltensmuster und die praktische Stellungnahme im mehr persönlichen Leben, im gesellschaftlichen Verkehr und auf dem Gebiet der Welt und der Kirche unterscheiden können. Zur Illustrierung, wie einer seine Theologie ändert, seien einige Beispiele angeführt, die beim Weiterlesen dieses Artikels noch an Deutlichkeit gewinnen werden. In der ersten Phase wird der Zölibat als befreiend für den Dienst an der Welt („ganz für die Menschen“) dargestellt, in der zweiten Phase wird er als einengend betrachtet, dann als Behinderung für die menschliche Entfaltung abgelehnt und schließlich ganz relativ gesehen als etwas für den, der es will, aber nicht für einen selbst. Andere Beispiele sind: Jesus mein Herr und mein Gott, Jesus auch nur ein Mensch, Jesus, wer er auch sein möge. Oder: Die Kirche Menschenwerk, die Kirche, welche dennoch wohl weitergehen wird. Oder auch: die Kirche als Gemeinschaft, die

Kirche als beklemmende Struktur, die Kirche außerhalb der Kirche: nur eine Gruppe von Menschen um das Evangelium herum, die einander aufrecht erhalten, im Namen Gottes. Und so weiter.

Die folgenden drei Phasen möchte ich unterscheiden: von der Bestätigung zur Befriedigung, von der Befriedigung zur Distanz, von der Distanz zum Abschied. Die Zeit danach fällt außerhalb des Rahmens dieses Artikels.

1. *Von der Bestätigung zur Befriedigung*

Um das Amt aufzugeben, braucht man es nicht lange innezuhaben. Einige Priester, auch unter der hohen Zahl derer, die bald nach der Priesterweihe das Amt aufgeben, fühlen es selber schon eine Zeit herankommen, manchmal sogar *v o r* der Weihe („in der Kirche bleiben, um diese von innen heraus zu ändern“, „ich stelle mich selber zur Verfügung, ich will schon sehen, für wie lange“). Bei andern ist ihr Mangel an Motivation und ihre Behinderung im Religiösen für sie selbst verborgen in den Rationalisationen loser theologischer und/oder anderer Ideen oder einer ganzen Ideologie („Gott ist ja Mensch geworden“, „man soll die Inkarnation ernst nehmen“, „allerdings Priester, aber nicht die Magie der Sakramente“). Bei einigen ist so die Aufgabe ihres Amtes eine größere Überraschung für sie selber als für ihre Umgebung. Einige haben sich bisweilen weihen lassen, auch um seitens der Gemeinschaft eine *B e s t ä t i g u n g* zu empfangen (die Menschen, für die man da ist, haften für einen), um mit kirchlicher Voll-„Gewalt“ bekleidet zu werden (das Wort zu haben, während die ganze Gemeinde — und weit draußen — nur zuhört). Bestätigung ist also bisweilen eine Bekräftigung von der Umwelt her, und markiert bisweilen eine psychische Schwäche. Wird einer von dem Bedürfnis nach einer derartigen Bestätigung beherrscht, dann wird er sich natürlich nicht vorzugsweise mit diesen schwachen Stellen beschäftigen. So kann zum Beispiel das wohl oder nicht durch theologische Ideen verantwortete Nichtbeten bisweilen darauf hinweisen, daß man davor zurückschreckt, diesen Bruchstellen oder Bruchlinien, die sich im Gebet offenbaren würden, näherzutreten; denn während des Gebetes, besonders in Perioden offener Leerheit, treten derartige Einklemmungen unwiderstehlich hervor, in Form von Zerstreuungen, Ängsten und dergleichen. Ausharrendes Gebet offenbart unverkennbar unsere schwachen Stellen. Im ausharrenden Gebet würde ein theoretischer Radikalismus, der rein rational ist, sich verraten und das Gefühlsleben die Gelegenheit bekommen, dagegen zu revoltieren. Das Klima eines Mangels an persönlicher und sozialer Lebensdisziplin, die sich auf Theorien persönlicher Entfaltung stützt, ist einer der Faktoren, die auf priesterliches und religiöses Leben desintegrierend wirken.

Bisweilen gibt es allerdings (Beg)leitung, aber zu sehr „positiv ermutigend“, nicht sparsam mit Vertrauen zu „den Jüngeren“ oder zu „der heutigen Jugend“. Diese Begleitung kann die Täuschung vervollständigen statt mit dem Bedürfnis nach Bestätigung zu konfrontieren: ermutigen ist dann bemuttern („du wirst es als Priester gut machen“).

Diese Haltung ist einigermaßen zu verstehen, denn welcher Professor, geistlicher Führer oder Obere sieht gerne den Besten von der Klasse, den religiös so Begabten,

oder den geborenen Führer oder Untertan weggehen? Auch kann die Gruppenbindung eines Freundeskreises — bisweilen nachdrücklich darum aufgebaut — einem mehr festen Boden suggerieren, als man tatsächlich hat: das Peloton zieht ihn über das Ziel. Die Weihe ist dann wohl manchmal mehr ein Ziel als ein Start. Dergleichen ideologische oder affektive Bestätigungen können auch erst später oder öfters stattfinden und sogar jahrelang regelmäßig wiederkehren, wobei direktive, ermutigende geistliche Führung, bindende Teambeziehung oder rechtzeitige Versetzungen dann jedesmal von neuem „künstlich“, nach allen Regeln der Kunst, über den toten Punkt hinweghelfen. Na ja, helfen? Forcierte Hilfe hilft forcieren. Darum sind die ersten Leistungen bisweilen zu gut, zu schön, um ganz wahr zu sein, mehr als lebensgroß. Man übertrifft sich selber. Es wird wohl mal gesagt: die Besten gehen weg, aber sie gehen überdies bisweilen weg in einem Augenblick, da sie selbst ihre eigenen Rekorde verbesserten, so sehr, daß sie sich bisweilen erschöpfen, einen Pyrrhussieg gegen sich selbst erleben, einen erschöpfenden Erfolg. So kann es nicht ein Leben lang gehen. Nicht daß man sich dadurch unbefriedigt fühlt, im Gegenteil: in der Bestätigung als Amtsträger fühlt man sich als Mensch ganz und gar bestätigt; indem man sich selber wahr macht, bringt man die Wahrheit ans Licht: indem man sich selber wahr macht, kommt die Wahrheit über einen selbst ans Licht. Auch jene Wahrheit, die man mit mehr oder weniger Gewalt und Erfolg so lange im Dunkel verborgen hielt oder verdrängte. Befriedigung bedeutet Entspannung und durch diese Entspannung hat man sich selber weniger in der Hand; was man vielleicht jahrelang mit fester Hand aufgehalten hat, läuft einem jetzt bei dem apostolischen Erfolg aus den Händen.

2. Von der Befriedigung zur Distanz

Bestätigung, Befriedigung, Distanz: es scheint folgewidrig zu sein. Nach zwei positiven Gefühlen jetzt eine negative Wendung? Es kommt nur darauf an, wie man es sieht. Es wird in diesem Fall nicht auf Bestätigung und Befriedigung verzichtet, im Gegenteil: einmal bestätigt und befriedigt, kann man sich distanzieren vom Priestertum, das als Mittel notwendig schien, um durch Bestätigung und Befriedigung seitens anderer selbst zu werden.

Man distanziert sich in diesem Fall nicht von dem, wofür man Priester geworden ist („man bleibt sich selbst treu“): die erfolgreiche Rolle, die Kontakte, welche man bekommen hat, Erwartungen anderer, der selbstsichere Fleiß und die Arbeitsliebe, die eroberte Freiheit der Autorität gegenüber, das höhere Niveau der Vergnügungen und der gesellschaftlichen Selbstdarbietung usw. Allerdings distanziert man sich von den Ideen, womit man Priester geworden ist, womit man die bis dahin geführte Lebensweise verantwortete, und dieses Distanzieren fließt nicht selten über in ein Sich-Widersetzen, oder sogar in einen harten und herben Abbau. Es kommen jetzt andere Ideen, die plötzlich ganz plausibel erscheinen und als solche mit einem keinen Widerspruch duldenden Eifer verkündet werden. Oft ist das Entstehen neuer Einsichten in Amt und Kirche usw. mehr Sache von Sicht als von Einsicht, mehr Sache einer anderen Sicht als einer tieferen Einsicht; was einmal mit Glut verteidigt wurde, wird jetzt fleißig abgebaut. Dies ist eine kritische Periode. Der schnelle Meinungswechsel

beweist, wie sehr die Theologie zu Diensten des Lebens steht, zu Diensten des Lebens, das man wählen will. Bestimmte theologische Ideen werden als hilfreich empfunden. Dann folgt fast von selbst die Aufgabe des Amtes.

Dies ist eine Periode, in der die lieben Christen bisweilen von einem Priester denken: er macht ein Spiel. Damit hat es manchmal auch Ähnlichkeit. Bald scheint es wohl ein Kinderspiel zu sein, bald gibt es zum erstenmal in einem Leben etwas Spielraum, spielerisch oder spielend auf heimlich gehegte Wunschträume einzugehen. Manchmal kommt Jähzorn oder Begeisterung, Lust oder Widerwillen. Bald stellt sich Angst ein, sich dem, was sich einem anvertraut hat, anzuvertrauen und sich zu dem, was sich einem öffnet, aufzumachen; bald gibt es Neugierde nach dem, was man kann und nach dem, was man darf. Man schaukelt dann so zwischen Unsicherheiten, daß man wechselweise links und rechts den ergreift, der einen Halt bietet oder zu bieten scheint. Auch bei der Amtsaufgabe gilt: ein Schaf folgt dem anderen.

Aber bevor es so weit ist, verläuft das Leben bisweilen in einem Auf und Ab: Vorzug und Widerwille, Freundschaft und Feindschaft, Schuldgefühle und Entschuldigungen. Die Hitze, mit der einige Priester prophetisch gegen ihre eigenen bis dahin vertretenen Auffassungen und Gewohnheiten predigen, ist verständlich als ein Sich-Lospredigen, Sich-Losreißen von dem, was man so sehr als Eigenes empfindet: Haß gegen die Kirche, aggressive Kritik und Wut-Ausbrüche, Veränderlichkeit und Doppelsinnigkeit in Beziehungen, Unverlässigkeit bei Verabredungen, Kompensationen wie u. a. sarkastische Bemerkungen, es sind ebensoviele Möglichkeiten, in denen innerliche Uneinigkeit sich projektieren oder ausleben kann.

3. *Von der Distanz zum Abschied*

Manchmal distanziert man sich dabei auch von Personen, denn die Konfrontation mit ihnen weckt Kräfte, die man jetzt weniger wünscht. Dasselbe gilt bisweilen für Gebet, Schriftlesung oder Exerzitien.

Vor dem Abschied hat man meist schon neue Kontakte angeknüpft, so daß das Scheiden weniger ein Sterben zu sein braucht, als das Sprichwort aussagt; der Kampf ist manchmal lange vorher ausgekämpft, der Schmerz ist vorüber. Man braucht bisweilen nur die Gemeinschaft zu wechseln, eine Treue für die andere, eine Solidarität für die andere, also ohne viel an sozialer Bestätigung zu verlieren.

Meistens hat man inzwischen auch eine neue Form der Kameradschaft und Freundschaft gefunden: der breite Fluß der Amtsaufgabe, worin man mitfahren kann, der Reiz einiger Amtsaufgeber, mit denen man sich ohne Verlust der Selbstachtung identifizieren kann, bis man im günstigsten Fall zum erstenmal mehr mit eigenen Kräften zu gehen wagt.

Über den Abschied braucht nicht viel gesagt zu werden. Trauer, Hoffnung und Verzweiflung, Ruhelosigkeit, Zwecklosigkeit, Heimweh, Lustlosigkeit, Niedergeschlagenheit, Apathie, Regression, Kompensationen durch Leistungen, Gereiztheit, Spannung, Promiskuität, Vereinsamung, Hilflosigkeit, Protest, Ranküne, Aggression, Bitter-

keit, Wut, Vorwürfe, Unwille usw. sind bisweilen (aber nicht immer) in der vorhergehenden Periode des Distanzierens schon so sehr verarbeitet oder unterdrückt, daß der Abschied nicht selten in Ruhe stattfindet, in einer Ruhe, die bisweilen eine Leere widerspiegelt, bisweilen Erfüllung bedeutet, bisweilen mehr einer Erschöpfung gleicht. Vielleicht versteht der Leser nach dem vorher Gesagten, warum der Abschied selber oft so wenig bedeutet. Nicht mehr, als die Vollendung dessen, was lange vorher in Gang gesetzt war.

Von dem, was innerlich nach dem Verlassen des Amtes erfolgt, findet man in der ausgedehnten Literatur über das Amt kaum etwas. Wie entwickelt sich die Gläubigkeit, die Teilnahme am kirchlichen Leben, die Treue oder Dauerhaftigkeit der Kontakte oder Beziehungen? Wo bleiben sie? Bisweilen irgendwo, zum Beispiel wenn sie in ihrer gläubigen Frau etwas von der Mutterkirche finden. Bisweilen nirgends, indem sie zum Beispiel einen Skeptizismus in allen Lebensfragen kultivieren. Bisweilen wissen sie selber nicht, wo sie bleiben.

Piet Penning de Vries SJ, Kerkrade

GESE, Hartmut: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. (Beiträge zur Evangelischen Theologie 64.) — München: Kaiser 1974. 258 S. Lw. 36,— DM.

Diese begrüßenswerte Zusammenstellung früherer Aufsätze umfaßt vor allem diejenigen Werke, die über exegetische, archäologische oder religionsgeschichtliche Beobachtungen hinaus für den an einer biblischen Theologie Interessierten Stoff bieten. Der Titel soll den Weg des Alten Testaments kennzeichnen, das ja nicht in sich selbst ruht, sondern einen Weg, den Weg zum Neuen Testament hin, beschreibt. Die Aufsätze erscheinen in ihrer ursprünglichen Form, nur Versehen und Druckfehler wurden beseitigt. In den Literaturangaben wurden spätere Nachdrucke angegeben.

E. Haag, Trier

JEPSEN, Alfred (Hrsg.): Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments. — München: Kösel-Verlag. Stuttgart: Calwer Verlag. 1975. 248 S. Text und 48 S. Bildanhang. Lw. 38,— DM.

Es ist das Ziel des vorliegenden Werkes, einem größeren Leserkreis die meist schwer erreichbaren Funde und Texte aus der Welt des Alten Orients zugänglich zu machen, die für das Verständnis des Alten Testaments von Bedeutung sind. Dabei soll nicht eine vollständige Geschichte Palästinas oder gar Israels geschrieben werden; auch sollen nicht neue Forschungsergebnisse zur Diskussion gestellt werden. Das Schwergewicht liegt vielmehr auf den Texten, die erläutert und in den jeweiligen Geschichtszusammenhang eingeordnet werden, um dem Leser der Bibel das Wesentliche von dem zu bieten, was durch die Funde des letzten Jahrhunderts bekanntgeworden ist. Die Bilder dienen der Veranschaulichung der Texte bzw. des über die Kulturentwicklung Gesagten.

Das hervorragend gearbeitete Werk kann allen am Alten Testament Interessierten nachdrücklich empfohlen werden.

E. Haag, Trier

WELTEN, Peter: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern. (WMANT 42). — Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1973. 228 S. Lw. 46,— DM.

Die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift bereichert die Reihe der neueren Arbeiten über das chronistische Geschichtswerk. Aus den Texten der Chronik, die historisches Material zu erhalten scheinen, hat W. die Berichte („Topoi“) über Festungsbauten, die Ausrüstung von Heeren und wunderhaften Kriegszügen ausgesucht, um deren Form, Aufbau, sprachliche Eigentümlichkeiten und Stellung im näheren und weiteren Kontext zu untersuchen. Neben diesem stärker literarisch orientierten Arbeitsgang wird auch eine historische Einordnung versucht unter Verwendung neuerer historischer und vor allem archäologischer Erkenntnisse. Schließlich werden Funktion und Bedeutung der genannten Topoi im Gesamt des chronistischen Werkes beschrieben. Danach haben die Chronikbücher eine aktuelle Funktion gegenüber dem Juda ihrer Zeit. Sie sind einerseits Ermahnung zu einem bestimmten Verhalten und Handeln im Rahmen der nachexilischen Kultgemeinschaft, andererseits aber vermitteln sie die Hoffnung auf eine grundsätzliche Verbesserung der so bedrohlichen außenpolitischen Lage.

Die Arbeit trägt dazu bei, daß die Chronikbücher in angemessener Weise als bisher als historische Quelle ausgewertet werden können. Gleichzeitig ist sie ein diskutabler Versuch für eine sachgemäße Einordnung dieses Stücks alttestamentlicher Literatur in die

Strömungen der nachexilischen Theologie. Von besonderem Interesse ist die Frage, ob die von W. in den Chronikbüchern festgestellte „freie parabolische Geschichtsdarstellung“ als Wegbereiter apokalyptischer Darstellungsweise betrachtet werden kann.

E. Haag, Trier

IN DER SMITTEN, Wilhelm Th.: Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 42.) — Bern: Herbert Lang, Frankfurt: Peter Lang, 1974. 117 S. Br.-lam. 28,— SFr.

Die vorliegende traditionsgeschichtlich orientierte Untersuchung geht den Frühformen des jüdischen Nationalismus in der spätalttestamentlichen Zeit nach. Zunächst behandelt der Verf. die politische Entwicklung in der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels bis auf Nehemia, wobei die Königserwartung in der Redaktion des Ezechielbuches, die Serubabelzeit und die „theokratische“ Opposition dieser Epoche diskutiert werden. Nach einem Blick auf Nehemia und seine Zeit, die geistig die Klimax des frühnachexilischen Nationalismus repräsentiert, stellt der Verf. an Hand der Bücher Judit und Ester den Ertrag der jüdischen „Volksgeschichten“ aus dem ausgehenden fünften Jahrhundert bis zur Makkabäerzeit dar. Abschließend ist dann die Rede von den Grundfragen und Strukturen sowie von der inneren Entwicklung und Organisation des jüdischen Nationalismus in der frühnachexilischen Gemeinde.

Die Arbeit, die, wie der Verf. selbst zugibt, in nicht wenigen Fragen gründlicher hätte bohren müssen, stellt trotzdem aufs Ganze gesehen einen interessanten Beitrag zur Erforschung der Geistigkeit des nachexilischen Israel dar.

E. Haag, Trier

SIMIAN, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36. (Forschung zur Bibel 14.) — Würzburg: Echter-Verlag 1974. 381 S. Brosch. 36,— DM.

Nach den Ergebnissen dieser Würzburger Dissertation stellt sich der Grundbestand von Ez 35 nur scheinbar als ein Gerichtswort gegen Edom dar. In Wirklichkeit verbirgt sich dahinter eine Heilszusage an Israel, insofern nämlich Edom als Inbegriff der Feinde Israels vernichtet werden soll. Der Grundbestand von Ez 36, 1—15, eine ursprünglich juristisch-theologisch-politische Betrachtung über den Anspruch der Nachbarvölker auf Israels Land, ist durch Zusätze (V. 3—5) teilweise zu einem Gerichtswort gegen diese Nachbarvölker Israels umgestaltet worden. Die geschichtstheologische Betrachtung des Grundbestandes von Ez 36, 16—32 dagegen hat nicht so sehr den Anspruch der Nachbarn auf das Land Israel im Auge als vielmehr die spirituelle Gefahr, die aus einem zu großzügigen Versprechen der Wiederherstellung des Landes entstehen konnte. Israel soll beachten, daß Jahwes helfendes Eingreifen von den geheimen Interessen Gottes selbst geleitet ist. Ez. 36, 16—32 ist deshalb ein theologischer Kommentar zu Ez 36, 1—15. Ez 6 ist kein Gerichtswort gegen Israel, sondern ein theologisches Wort gegen die Götzen.

Bei dem Versuch einer Datierung muß von dem Grundbestand von Ez 36, 1—15 als dem ältesten Text ausgegangen werden, weil er von den anderen untersuchten Texten bereits vorausgesetzt wird. Seine Entstehung fällt in die Zeit des 4. Jahrhunderts. Ez 35 und 36 stammen daher unmöglich von dem Exilspropheten Ezechiel.

Die literaturwissenschaftliche Methode des Verf., die in der Traditionskritik über W. Richter hinausführt, und die Umsicht bei der Heranziehung von Werken, die dem Buch Ezechiel literarisch verwandt sind, verdienen Beachtung. Doch bedürfen die traditionskritischen Ausführungen, die ihrerseits Grundlage für die Datierung sind, wohl noch der Präzisierung. Im übrigen hat der Verf. jedoch für die Erforschung der theologischen Nachgeschichte des Buches Ezechiel neue und bemerkenswerte Gesichtspunkte aufgewiesen.

E. Haag, Trier

Die nach den Provokationen der Arbeiten von E. Güttgemanns und W. Richter eher unterirdisch weiterschwelende als offensiv geführte Methodendiskussion innerhalb der Biblischen Wissenschaften beginnt hier und da erste Ergebnisse zu zeitigen. Nach den linguistisch-literaturwissenschaftlich ausgerichteten Arbeiten aus der Schule W. Richters im AT und dem Kreis um E. Güttgemanns sowie dem Seminar F. Mußners im NT greift G. Theißen (Thß.) in seiner hier besprochenen Bonner Habilschrift eine andere bisher weniger beachtete Seite dieser Diskussion auf und führte sie exemplarisch an den Wundergeschichten der syn. Tradition durch: die soziologisch-religionswissenschaftliche. Thß. hat gegenüber den linguistisch-literaturwissenschaftlichen Ansätzen dabei den Vorteil, daß das soziologisch-religionswissenschaftliche Interesse bes. den frühen Stadien der Formgeschichte immanent war und deshalb eine Vermittlung mit den Ansätzen und Ergebnissen der traditionellen hist.-krit. Methode leichter möglich erscheint als bei Linguistik und Literaturwissenschaft.

Nach einer Einleitung, die Prinzipien und Methode der Untersuchung darlegt, erarbeitet Thß. zunächst in großen, weit über das NT hinausgreifenden Querschnitten synchronisch das Personen- und Motivrepertoire der antiken Wundererzählungen. Die 33 von ihm erarbeiteten Motive werden dann nach ihrem Ort innerhalb der Komposition der Wundergeschichten befragt und daran anschließend ihre Funktion innerhalb des kompositorischen Gefüges der Wundergeschichten bestimmt. In einem zweiten Schritt werden die Themen der Wundergeschichten erarbeitet und mit dem Motivrepertoire in Verbindung gebracht. Thß. unterscheidet hier Exorzismen, Therapien, Epiphanien, Rettungswunder, Geschenkwunder und Normenwunder, um schließlich die Wundergeschichten mit den übrigen Gattungen der syn. Evangelien in Beziehung zu setzen. Der zweite Teil der Arbeit, der sich mit den diachronen Aspekten des Themas beschäftigt, beobachtet an der Analyse ausgewählter Motive und ihrer Varianten die Wandlungen, die sich beim Übergang von der — linguistisch gesprochen — Kompetenz — zur Performanzebene der Wundergeschichten und innerhalb der jeweils verschiedenen Realisierungen der letzteren ergeben. Auch hier werden die dabei gewonnenen Ergebnisse in einem zweiten und dritten Schritt nach der Bedeutung befragt, die sie im Rahmen größerer Felder haben, um einerseits die Tendenzen und Medien des Überlieferungsprozesses bestimmen, andererseits die durch den Einbau der Wundergeschichten in übergreifende Kompositionen verursachten Wandlungen deuten zu können. Eines der wesentlichen Ergebnisse der Untersuchungen Thß.s ist hier die Ergänzung des Schichtenmodells der Redaktionsgeschichte durch den Nachweis der Variationsbreite eines Motivs, so daß der Prozeß der syn. Redaktionen durchschaubar wird. Der dritte Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den funktionalen Aspekten des Themas, aufgegliedert nach sozialer, religionsgeschichtlicher und existentieller Funktion der Wundergeschichte. Thß. behandelt hier die Eingliederung der Wundergeschichten in das soziale Gefüge, die Religionsgeschichte und die psychol. Lage der Spätantike, wobei die Deutung der Wundergeschichte als einer „symbolischen Handlung“ grundlegend ist. Für das letztere sollte man allerdings nicht den Terminus „existentielle Funktion“ verwenden.

Einige kritische Anmerkungen:

1. Das analytische Instrumentarium des Buches bildet eine etwas eigenartig wirkende Mischung rollentheoretischer, wissenssoziologischer und religionsphilosophischer Kategorien, deren Vereinbarkeit und Zusammenhang oft nicht genau reflektiert ist. Grundbegriffe, mit denen häufig gearbeitet wird, wie „das Heilige“, „die Grenze“, „symbolische Handlung“ usw. bedürften wohl noch einer genaueren Reflexion ihrer verschiedenen Ebenen — gerade im Blick auf die im Hintergrund der Arbeit überall erkennbare Beschäftigung Thß.s mit R. Otto.
2. Damit daß derartige Grundbegriffe — vielleicht nicht ohne Absicht — etwas im Zwielficht gelassen werden, hängt eine weitere und m. E. doch recht gravierende

Schwäche des Buches zusammen: Synchronische Analysen setzen um ihrer Präzision willen eine möglichst genaue zeitliche und sachliche Begrenzung des zu analysierenden Gegenstandes voraus. Thß. dehnt aber im Gegenteil den Begriff der Wundergeschichte aus, einerseits indem er — darin hinter den Bewußtseinsstand der frühen Formgeschichte zurückfallend — sowohl ein Wunder enthaltende Apophthegmen (als sog. Normwunder) wie auch die Epiphanien in seine Analysen einbezieht, andererseits so ziemlich alles, was ihm an antiken Wunderberichten zugänglich ist, ohne Rücksicht auf deren zeitliche Einordnung zur Deutung der syn. Wunderberichte heranzieht. Aber die Inschriften von Epidauros ebenso wie die Vita Apollonii besitzen gegenüber dem syn. Material doch einen ziemlich großen zeitlichen Abstand und stammen auch aus einem andersartigen Milieu. Thß.s etwas unreflektierte Heranziehung heterogenen Materials führt dazu, daß er mit einem sehr abstrakten und literaturwissenschaftlich kaum verifizierbaren Begriff von Motiv arbeiten muß, weswegen gerade der synchronische Teil der Arbeit trotz vieler wertvoller Beobachtungen blaß bleibt.

3. Gelegentlich weist Thß. auf mit einzelnen Motiven zusammenhängende syntaktische sematische Eigenheiten der syn. Wunderberichte hin (vgl. S. 58 und 77). Eine genaue Sichtung der Wundergeschichten unter dieser Rücksicht könnte vielleicht zur Präzisierung mancher verschwommener Begriffe dienen.

Der Materialreichtum der Arbeit Thß.s, seine vielen wertvollen Überlegungen zu Einzeltexten und zur Problematik der Wundergeschichten im Ganzen konnten hier nur angedeutet werden. Sehr wohlthuend wirkt auch das Fehlen jener elitären Arroganz des wissenschaftlichen Anspruchs, durch die sich die linguistisch-literaturwissenschaftlichen Arbeiten manchmal „auszeichnen“. Diese den älteren Ansätzen sehr viel wohlwollender und verständnisvoller gegenüberstehende und um Vermittlung bemühte Haltung des Buches dürfte der Methodendiskussion innerhalb der Biblischen Wissenschaften zugute kommen und vielleicht auch dazu beitragen, daß innerhalb der Zunft methodische Neuansätze etwas weniger oft als Polemik abgestempelt und ignoriert werden.

G. Hiltz, Mainz

KÜMMEL, Werner Georg: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien. (Theologische Bücherei 53.) München: Chr.-Kaiser-Verlag. 1974. 233 S. Kart. 22,50 DM.

Zwei ältere Arbeiten W. G. Kümmels, der 1975 sein 70. Lebensjahr vollendete, vereinigt der Bd. 53 der ThB des Kaiser-Verlags.

1. Seine Dissertation „Römer 7 und die Bekehrung des Paulus“ ist ein Markstein der Paulusforschung geworden, weil er den bis dahin üblichen psychologisierenden Deutungen dieses Kapitels den Garaus gemacht hat durch den Nachweis, daß das „Ich“ dieses Kapitels in erster Linie eine rhetorische Stilform darstellt und keine geistliche Autobiographie des Pl. anzeigt. A. Oepke hat in seiner Besprechung im ThL-Blatt 51 (1930) Sp. 214/215 zu dieser Arbeit folgendes ausgeführt: „Beide Fragestellungen (sc. die ‚nach dem Verhältnis des Menschen, speziell des Christen zur Sünde‘ und die ‚nach den inneren Erfahrungen des Pl., bes. seiner Prädisposition für seine Bekehrung‘) zu kombinieren und so methodisch durcharbeiten war ein verdienstliches Unternehmen ... Sorgfältige Durchforschung der weitschichtigen Literatur und selbständiges eigenes Urteil führen ihn zu dem Ergebnis, daß Pl. in den bekannten Ausführungen weder biographisch seine Vergangenheit noch beichtartig seine Gegenwart schildert, sondern allgemein den Zustand des Nichtchristen vom christlichen Standpunkt aus gesehen beschreibt und sich dabei der ersten Person als rhetorischer Figur bedient.“ Dem Urteil Oepkes, daß der Vf. sich mit dieser Arbeit „vorteilhaft in die wissenschaftliche Welt eingeführt“ habe, ist wohl auch heute, nach 45 Jahren, noch nichts hinzuzufügen.

2. Die kleine 1948 zum ersten Male veröffentlichte Arbeit „Das Bild des Menschen im Neuen Testament“ hat in der ntl. Exegese keine besonders große Beachtung gefunden, wohl deshalb, weil sie in den Schatten der „Theologie des Neuen Testaments“ R. Bultmanns geriet, die bald darauf zu erscheinen begann. Auf Seite 206 der Neuauflage faßt Kümmel seinen Standpunkt wie folgt zusammen: „Der Mensch wird ausschließlich gesehen als vor Gott stehend, weil er von Gott geschaffen und darum zum Gehorsam gegenüber seinem Schöpfer verpflichtet ist; dieser Mensch aber sucht sich dem Schöpfer gegenüber auf sich selbst zu stellen und wird dadurch vor Gott als Sünder schuldig. Seine Schuld hat ihre Wurzel nicht in seinem leiblichen Existieren, vielmehr ist der Mensch als ein einheitliches Wesen gesehen, das als ganzes sich Gott widersetzt und darum als ganzes dem endzeitlichen Gericht ohne Hoffnung entgegenläuft, wenn nicht Gott am Ende der Tage durch die Sendung Jesu Christi die Möglichkeit der Rettung vor dem bald bevorstehenden Gericht geschaffen hätte.“ Das damit entworfene Programm einer theologischen Anthropologie des NT kann wohl auch heute noch nicht als eingelöst gelten.

Für beide Arbeiten, die relativ schwer zugänglich waren, ist man aus sachlichen wie arbeitsökonomischen Gründen Verfasser und Verlag für die Wiederveröffentlichung dankbar. Bei einem Mann von der Akribie der Arbeitsweise und der Literaturkenntnis Kümmels ist es fast überflüssig zu betonen, daß ausführliche Literaturnachträge die Diskussion um die behandelten Sachprobleme bis in die jüngste Zeit verfolgen und die Hinzufügung der Erweiterungen der englischen Ausgabe von „Das Bild des Menschen im NT“ und eines Bibelstellenregisters die Arbeit erleichtern.

G. Hilz, Mainz

PAULSEN, Henning: Überlieferung und Auslegung in Röm 8. WMANT 43, Hrsg. von Ferd. Hahn und O. H. Steck. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1974. 226 S. Leinen.

Manchmal setzen auch Erstlingsarbeiten Maßstäbe. Die vorliegende Mainzer Dissertation über Röm 8 ist in vielen Partien ein Kabinettstück traditionsgeschichtlicher Arbeit, hinter das die Forschung an einem der undurchsichtigsten und schwierigsten Kapitel der Paulusbriefe nicht zurückfallen sollte. H. Paulsen (Plsn.) unterteilt Röm 8 in 4 große Abschnitte: 1. 7, 25a.8, 1–11; 2. 8, 12–17; 3. 8, 18–27; 4. 8, 28–39 und erarbeitet dann nach einer kurzen Einleitung, die vor allem den methodischen Aspekten der Arbeit gewidmet ist, und einem Kapitel über die Stellung von Röm 8 im Gesamtaufbau des Römerbriefs, Vers für Vers vorgehend, die von Paulus hier verwendeten vielfältigen vor- und außerpaulinischen Traditionen, wobei er zwischen wörtlich aufgenommenen Traditionsstücken und Paulus aus der Tradition zukommenden theologischen Motiven unterscheidet. Es zeigt sich dabei, in welch vielfältigem Beziehungszusammenhang die paulinische Theologie hier steht: größere Stücke festformulierter innerchristlicher Tradition werden aufgenommen, durch Splitter kerygmatischer Formeln ergänzt und durch innerchristliche ebenso wie durch aus dem nachalttestamentlichen Judentum in seinen vielfältigen Schattierungen stammende Motive korrigiert und interpretiert, so daß gewissermaßen Kette und Schuß des Gewebes des paulinischen Textes sichtbar werden.

Mit das wichtigste Ergebnis der Arbeit Plsn.'s scheinen mir seine Differenzierungen am Traditionsbegriff zu sein. Schon die Unterscheidung zwischen interpretierter und interpretierender Tradition weist auf den durchaus verschiedenen Stellenwert hin, den die Tradition in der paulinischen Theologie einnimmt und dürfte ihre Fruchtbarkeit auch bei anderen paulinischen Texten beweisen. Die Studien Plsn.'s zu Röm 8 zeigen des weiteren, daß Paulus Tradition keineswegs unkritisch rezipiert, diese also für ihn keineswegs nur Norm ist, die man bedingungslos akzeptieren oder ebenso bedingungslos ablehnen müßte. Tradition zeigt sich hier für Paulus vielmehr als eine Größe, die schöpferische Phantasie entbindet. Plsn. kann deshalb geradezu von der Tradition als einem „Innovationsprinzip“ für Paulus sprechen. Ein weiteres wichtiges Ergebnis ist der erneute Beweis, welche traditionsschöpferische Kraft der urchristliche Gottes-

dienst besaß. Konkret heißt das, daß Plsn. die Bedeutung von Taufe, Taufunterweisung und Tauftheologie für die paulinische Theologie und besonders den Römerbrief eindrucklich nachgewiesen hat. So hat die Arbeit das Verdienst, die theologische Leistung des Paulus im kritischen Durchdenken der eigenen Tradition mit den Mitteln, die ihm das theologische Milieu der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden und das nachtestamentliche Judentum an die Hand gab, ins rechte Licht zu rücken und so eine wesentliche Vorarbeit für eine sachgemäße Beschreibung der Stellung des Paulus im Rahmen der Entwicklung der urchristlichen Theologie zu leisten. Daß daneben noch eine Fülle von Beobachtungen zum Römerbrief und zum Corpus Paulinum im Ganzen abfallen, die das Buch für jede form- und traditionsgehistorische Beschäftigung mit Texten der Paulusbriefe unentbehrlich machen, ist zwar fast selbstverständlich, aber nicht unnütz zu betonen. Unter dieser Rücksicht bedauert man allerdings das vielleicht zu Lasten des Verlags gehende Fehlen von Registern vor allem der Bibelstellen. Schließlich verbindet die Arbeit in hohem Maß souveräne Literaturbeherrschung mit methodischem Bewußtsein, so daß sie auch in dieser Hinsicht als vorbildlich und vielem, was sonst den exegetischen Büchermarkt bevölkert, überlegen bezeichnet werden muß.

Gegenüber einer Arbeit, in die soviel Fleiß und Können investiert wurde, kritische Bedenken zu formulieren, ist schwierig, will man dabei nicht in den Verdacht nörgelnden Dilettantismus, arroganter Besserwisserei oder in den Krümeln stochernden Profilierungssucht geraten. Da Rezensent und Autor sich in diesem Fall aber durch das gemeinsame Bewußtsein verbunden wissen dürfen, daß es kaum jemals möglich sein wird, zu einem Text, der theologisch so gefüllt ist und an Dichte und Komprimiertheit des Ausdrucks auch innerhalb des Corpus Paulinum kaum seinesgleichen hat, das letzte Wort zu sagen, sollen hier einige Fragen notiert werden, die Probleme und Desiderate anzeigen, die der mit Plsn.'s Arbeit erreichte Forschungsstand aufwirft.

1. Zunächst einige Bemerkungen zur Methode:

- a) Plsn. versteht Überlieferungsgeschichte als „innerchristlichen Prozeß der Theologiebildung“ und grenzt die Traditionsgeschichte als exegetische Methode von religionsgeschichtlicher Methodik ab. „Religionsgeschichtlich fragen heißt, nach dem ursprünglichen Verstehenshorizont und der Beeinflussung urchristlicher Traditionen und Motive fragen.“ (S. 3, Ziff. 4). Hier scheint mir einerseits die Rolle, die religionsgeschichtliche Argumentationsreihen in der Traditionsgeschichte spielen, verschleiert und andererseits der Prozeß urchristlicher Theologiebildung in seinem durchaus dialektischen und komplexen Verhältnis zu seiner Umwelt verkannt. Er erscheint hier als ein in sich kreisendes Geschehen, das eigentlich nur per nefas im Rahmen der antiken Religionsgeschichte interpretiert und geortet werden darf. Dies würde auch die theologische Zielsetzung der Traditionsgeschichte auf die Bestimmung des „Spezifisch-Christlichen“ einengen. Gewiß lassen sich die Spezifika des geistigen Milieus, das sich das Urchristentum innerhalb der antiken Welt schon sehr bald verschafft, von der Umwelt abgrenzen. Aber die Beziehungen zu dieser Umwelt sind doch wohl enger und vielfältiger gewesen, als daß man sie auf den „ursprünglichen Verstehenshorizont“ und die geistige Ahnenreihe einengen könnte. De facto trägt die Traditionsgeschichte — und natürlich auch Plsn. in seinen Textanalysen — dem ja auch Rechnung, indem sie zum Beispiel über die Bestimmung hellenistischer oder jüdisch-alttestamentlicher Elemente in einem Traditionsstück — also über religionsgeschichtliche Argumentationsreihen — dieses bestimmten Gemeinden oder Tradentenkreisen zuordnet.
- b) Dieser methodologische Biblizismus, der in manchen Arbeiten von Plsn.'s Lehrer Ferd. Hahn noch auffälliger ist, führt zu einer manchmal eigenartig assoziativ wirkenden Heranziehung ntl. Paralleltexte (vgl. die Behandlung von Gal 5, 13—24, S. 67 f.), die sich hauptsächlich an einzelnen Begriffen orientiert, ohne die gänzlich anderen syntagmatischen Beziehungen dieser Begriffe in den verschiedenen Kontexten genügend zu beachten. Scriptura sui ipsius interpres — auch um den Preis der Vereinfachung und der mangelnden Stringenz historischer Beweisführung?

2. Noch einige Bemerkungen zu einzelnen Sachproblemen:

- a) Mit R. Bultmann und vielen anderen Exegeten scheidet Plsn. Röm 7, 25b als spätere Glosse aus. Die Argumentation beruht hier hauptsächlich auf der angeblichen Vergrößerung, der „fatalen Theologie“, die 7, 25b gegenüber 7, 15–23 darstelle. Nach Bultmann besteht diese Vergrößerung vor allem gegenüber 7, 16, 22, wo ein Verhältnis des „Ich“ zum Gesetz gezeichnet werde, das sich mit „dem Gesetz dienen“ nicht umschreiben lasse. Man könnte noch hinzufügen, daß in 7, 25b plötzlich mit dem Gegensatz „Vernunft — Fleisch“ gearbeitet wird, während vv 15–23 mit dem Gegensatz „Vernunft — Glieder“ arbeiten. Diese inhaltlichen Schwierigkeiten zugestanden, die nur in einer den ganzen Zusammenhang von Röm 7 und 8 berücksichtigenden Betrachtung gelöst werden können, sollen doch einige formale Beobachtungen herangezogen werden, die für die Echtheit des Verses sprechen könnten. Einmal greift 7, 25b gar nicht allgemein auf den Zusammenhang von 7, 15–23 zurück, sondern präzise auf v 23. Die „militärische“ Terminologie dieses Verses („Im Streit liegen, zum (Kriegs)gefangenen machen“) dürfte auch das „(als Sklave) dienen“ von 7, 25b hervorgerufen haben; die unvermittelte Einführung des „Fleisches“ dürfte in dem sich in 7, 18 zeigenden terminologischen Hin und Her zwischen „Fleisch“, „Ich“ und „die Glieder“ ihre Erklärung finden. 7, 24 wird dann in 8, 1.2 wiederaufgegriffen, wie die Termini „Sünde“ und „Tod“ zeigen und die dort gestellte Frage beantwortet, so daß die jetzige Textgestalt eine konzentrische Figur mit 7, 25a als Zentrum darstellt, die durch die Ausscheidung von 7, 25b zerstört würde. Die Annahme einer konzentrischen Figur aber würde einerseits die abweichende Form der Eulogie in 7, 25a — die begründete Partizipalkonstruktion bzw. kausaler Nebensatz fehlt — erklären und andererseits Röm 7 und 8 auch formal aneinander binden. Es würde auch verdeutlichen, warum 7, 25a den Quasi-Auslöser für die Ausführungen von c. 8 darstellt. Unter diesen Umständen scheint mir die Annahme einer sekundären Glosse unnötig.
- b) Überhaupt könnte es nützlich sein, bei der Gliederung des Kapitels auf die von Paulus selbst geschaffenen Strukturmerkmale zu achten. Rhetorische Fragen haben bei Paulus häufig diese Funktion (vgl. 1 Kor 15, 12.35). Aus diesem Grund scheint mir der letzte Abschnitt von Röm 8 erst in v 31 einzusetzen, zumal 8, 28a gar nicht die von Plsn. behauptete eröffnende Funktion hat, sondern ganz analog zu 8, 22 eher eine resümierende Zusammenfassung darstellt. Doch bleiben schließlich alle Gliederungsversuche in gewissem Sinn arbiträr, je nach den angewandten Kriterien und dem vorherrschenden Interesse.
- c) Plsn. hat überzeugend nachgewiesen, welch große Bedeutung für Paulus in Röm 8 in Zusammenhang mit der Taufe stehende Traditionen haben. Allerdings sollte doch hier noch etwas genauer zwischen der Taufe als rituellem Vollzug und Initiationszeremonie des Urchristentums und der Taufverkündigung, bzw. der Tauftheologie unterschieden werden. Gerade der Zusammenhang von Geist und Taufe weist doch darauf hin, nachdem etwa die Bestätigung der Geistesgaben nach 1 Kor 12 und 14 augenscheinlich nicht auf den Taufgottesdienst beschränkt war, ja dort nicht einmal seinen primären Ort hatte. Gerade die Art der in Röm 8 als traditionell ausgewiesenen Motive und Formeln scheint mir doch eher in die Richtung von Taufverkündigung bzw. Tauftheologie als in die eines unmittelbaren Zusammenhangs mit dem Gottesdienst zu gehen.

Im Rahmen einer Rezension können solche Anmerkungen natürlich nur Positionen markieren. Diskussion und gegenseitige Überprüfung der Argumente hätten zu folgen. Es ist nicht der geringste Vorzug der Arbeit Plsn.'s, daß sie den offenen Prozeß der exegetischen Arbeit an Röm 8 nicht zum Stillstand bringt, sondern dazu anregt, ihn weiterzutreiben.

G. Hilz, Mainz

Vos, Johannes S.: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. Übernahme vom Verlag von Gorcum, Assen/Holland. — Neukirchen-Vluyn: 1974. VIII u. 152 S. Brosch. 22,— DM.

Die vorliegende Studie zur paulinischen Pneumatologie setzt bei sog. „Einlaßsprüchen“ in 1 Kor 6,9—11; Gal 5,19—24; 1 Kor 15,44—50 an. Vos geht von der in ihnen sichtbar werdenden Verknüpfung der Erlangung des Heilsgutes des Reiches Gottes mit dem Geist und seinem Wirken aus und verfolgt diese Verbindungen dann durch das AT und die Literatur des Frühjudentums, um schließlich wieder zu Pl zurückzukehren und die Funktion des Geistes in den Zusammenhängen der paulinischen Soteriologie darzustellen. Im Gegensatz zu der ihm vorausliegenden Tradition unterscheidet Pl nach Vos soteriologisch nicht mehr zwischen dem Werk des Geistes und dem Werk Christi, sondern „unabhängig davon ob er (Pl) Christus als den Auferstandenen oder als den Gekreuzigten schildert, das Werk des Geistes fällt für ihn ausnahmslos mit dem Werk Christi zusammen“ (S. 145). Erst bei Pl sind nach Vos „die Grenzen des jüdischen Glaubens und des jüdischen Vorstellungshorizonts grundsätzlich überschritten“ (S. 145). Vos' Studie wirft einige kritische Fragen auf:

1. Es ist mir fraglich, ob der Einsatz zur Bestimmung der traditionellen Komponenten der paulinischen Pneumatologie bei den sog. Einlaßsprüchen glücklich gewählt ist. Dies ermöglicht es natürlich, die jüdische Linie der Traditionsgeschichte kräftig zu akzentuieren. Aber gerade das eigentümliche Oszillieren des Geistbegriffes in 1 Kor 15 scheint doch darauf hinzuweisen, daß Pl. stärker von den Traditionen der griechischen Popularphilosophie — möglicherweise vermittelt durch das hellenistische Judentum — beeinflusst wurde, als Vos das zuzugeben bereit ist. Jedenfalls scheint mir Ed. Schweizer stärkere Akzentuierung des hellenistischen Vorstellungskreises — im Gefolge Bultmanns — durch Vos nicht widerlegt.
2. Der Schlüssel zur paulinischen Pneumatologie dürfte doch wohl in Röm 8 liegen, das man gerade in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres mit den Kapiteln 5—7 des Röm unter der Überschrift „Der Geist und der gerechte Wandel“ zusammenziehen sollte. Gerade hier dürfte auch, wie es die neueren Untersuchungen H. Paulsens und P. v. der Osten-Sackens — die Vos noch nicht zugänglich sein konnten! — nahelegen, der Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Tradition und Interpretation in der paulinischen Pneumatologie liegen. Der von Vos stark betonte Zusammenhang mit der Taufparänese dürfte demgegenüber zurücktreten.

Im ganzen trägt die Studie zum Verständnis der paulinischen Pneumatologie wenig bei, was über die Alternativen und Gegensätze des gegenwärtigen Forschungsstandes hinausführte.

G. Hilz, Mainz

KRAFT, Heinrich: Die Offenbarung des Johannes. (Handbuch zum Neuen Testament Bd. 16a.) Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1974. 297 S. Hln. 37,— DM.

Nach wenigen Bemerkungen über die Kanonizität (7—9), den Verfasser (9—11), die literarische Gestaltung (11—15) und die Sprache der Johannesapokalypse (15—17) kommt Kr. sofort zur Kommentierung des Textes (17—282). Ein unvollständiges Literaturverzeichnis (283—297) schließt den Band ab.

Im Text finden sich auch folgende (leider nicht in das Inhaltsverzeichnis aufgenommene) Exkurse: *παρυσ* (23—27). Der Engel der Gemeinde (50—52). Das Formular der Sendschreiben (52—54). Nikolaos und die Nikolaiten (72—74). Die Gemeinden in den Sendschreiben und den Ignatiusbriefen (87—94). Das Lamm (107—110). Die Heiden in der heiligen Stadt (153—155). — Die Auswahl dieser Exkurse ist ebenso eigenartig wie die Tatsache, daß solche ab Apk 11,1 nicht mehr vorkommen. Kommentartext und Exkurse sind auch von allen Hinweisen auf bisherige Literatur, auf Kommentare und Monographien „entlastet“; so liest man nun immer wieder Sätze, die auch den Experten zu demütigen wissen, wenn er sich nicht auskennt: „Manche Ausleger meinen...“

oder: „Eine andere interessante Spekulation...“ und ähnliches; Belege werden nicht geliefert. Die Ökonomie des Handbuchs in allen Ehren: aber hier geht die Sparsamkeit zu weit! Der kurz vorher in dieser Reihe erschienene Kommentar zum Römerbrief von E. Käsemann ist da sehr viel besser und brauchbarer.

Die Kommentierung geht davon aus, daß dieses Buch von einem Propheten und Künstler der dritten christlichen Generation stammt, der Überliefertes zusammenhalten und sichern wollte und dessen Tätigkeit nach den zentralen Kapiteln 13 und 17 in die Zeit zwischen Juli 97 und Frühjahr 98 fällt. Die Einseitigkeit, mit der Kr. seine Auslegung an die Sonderdeutung von 17, 10 (und 13, 18) bindet, nämlich daß die Weissagungen nur in der nach Monaten zählenden Zeitspanne vor dem Tode des Kaisers Nerva geschrieben sein könnten, verdient Respekt, ist aber unwahrscheinlicher als andere Deutungen (Nero redivivus = Domitian). Nachträgliche Umstellungen, Umdeutungen und Zusätze werden für die Einleitungen und den Schluß („drei verschiedene Schlüsse“) angenommen. Kr. rechnet damit, daß die Sendschreiben später eingefügt worden sind und der Verfasser einen ursprünglichen Entwurf nach und nach erweitert habe.

Der Versuch, als Quelle des Verfassers in ganz überwiegendem Maße die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten zu verifizieren und außerprophetische Einflüsse nur selten, außerkanonische aber fast nie zuzulassen, kann in dieser Einseitigkeit den nicht überzeugen, der mit vielen jüdischen und judenchristlichen Propheten in der Zeit nach 70 rechnet und der annimmt, daß unser kanonisches Buch kein zufälliges oder geniales Einzelwerk ist. Die Unausgeglichenheit großer Stoffkomplexe, die nur beiläufig verzahnt wurden, spricht eher dafür, daß dem Verfasser uns unbekannte Quellen (und nicht nur „Tradition“) zur Verfügung standen. Kr. meint: „Wir können generell sagen, daß wir die Stellen nicht ausgelegt haben, in denen es uns nicht gelungen ist, die alttestamentliche Quelle für die apokalyptische Weissagung nachzuweisen“ (16). Diese Einseitigkeit kann nur durchgehalten werden, wenn an entscheidenden Stellen die Parallelen zu außerkanonischen Apokalypsen und zu zeitgenössischen Ereignissen heruntergespielt werden.

Der vorliegende Kommentar ist von einer wohlthuenden Nüchternheit und klaren Wissenschaftlichkeit. Die Verarbeitung der gesamten älteren Literatur belastet das Buch nicht; sie wird eigentlich nur für den Eingeweihten deutlich. Der wissenschaftliche Apparat ist auf ein Minimum reduziert. Der Stil ist flüssig, so daß man gern darin liest und jedem, der mit diesem rätselhaften letzten Buch des Neuen Testaments zu tun hat, diesen Kommentar empfehlen kann.

Wilh. Pesch, Mainz

BUCHOWIEKI, Walther: Handbuch der Kirchen Roms — der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. Bd. 3. Wien: Verlag Brüder Hollinek. 1975. 1140 S. 51 Abb., Papstwappen, 4 Faltt. 155,— DM.

Viele Jahre sind vergangen seit dem Erscheinen des 2. Bandes dieses Standardwerkes. Man mußte schon beinahe befürchten, daß dieses großartige Handbuch ein Torso bleiben würde. Nun ist diese Furcht genommen. Wenn auch das Werk noch nicht abgeschlossen ist — es werden die Kirchen innerhalb der Mauern Roms, von S. Maria della Neve bis S. Susanna behandelt — so erscheint es doch, gerade nach dem Erscheinen dieses Bandes, als gesichert, daß wir über kurz oder lang mit einem Ganzen werden rechnen können.

Die positiven Seiten der letzten beiden Bände finden sich hier, oft in noch ausgeprägterer Form, wieder. Dazu gehören vor allem die langen geschichtlichen Einleitungen, die bes. im Falle der Kirche S. Maria del Popolo, S. Maria in Vallicella, SS. Nereo ed Achilleo, SS. Nome di Gesu, S. Prassede, S. Prisca, S. Sabina, SS. Silvestro e Martino, S. Stefano in Monte Celio von Wichtigkeit sind. Die Ausführlichkeit der Darstellung und der Angaben findet sich aber auch im eigentlichen Beschreibungsteil selbst. So staunt man über das detaillierte Wissen des Verf. im Hinblick auf die Ikone Mariens am Hochaltar von S. Maria Nova oder auf ein entsprechendes Stück in SS. Redentore e S. Alfonso de Liguori in Via Merulana — allerdings, was die Datierung der Ikone aus

S. Maria Nova ins 5. Jahrh. anlangt, womit der Verf. bei aller Vorsicht offenkundig „sympatisiert“, so kann dies nach dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht festgehalten werden, das 7. Jahrh. ist hier als frühester Termin unbedingt vorzuziehen. Bei der Beschreibung des Apsismosaiks in S. Pudenziana fehlt leider ein direkter oder zumindest indirekter Bezug zu den Arbeiten E. Dassmanns über den „Christus iudex“ in diesem Mosaik. Mit besonderem Interesse liest man auch den Abschnitt über S. Maria Egiziaca und S. Saba. Bei Maria Egiziaca konnte sich durch die frühe Umwandlung in eine Kirche der einzige heidnische Tempel in Rom, der aus der Zeit der Republik stammt, nahezu völlig intakt erhalten (301). Dazu kommt, daß „die Heiligengeschichten, ikonenhaften Darstellungen und Ausschmückungen asketisch-monastischen Geschmacks, die irgendwie an altchristliche Malweise anschließen, die Vielfalt und Wandelbarkeit der Malerei auf dem Boden Roms im Zeitraum zwischen 850 und 900 zeigen“ (306). S. Saba wiederum erinnert auf verschiedene Weise an ostchristliche Baugepflogenheiten (750). Am Schluß des Bandes finden sich nicht nur sehr ausführliche Register (Ortsnamen, Personennamen, Kirchen), sondern auch wissenschaftliche wichtige Berichtigungen und Nachträge zu Bd. 1 und 2. (z. B. Mauerreste unter Maria Maggiore als Reste des Marcellum Liviae, Kathedra Petri als Thron des 9. Jahrh.).

E. Sauser, Trier

EXULTET-ROLLE: Vollständige Faksimileausgabe des Codex Vaticanus Latinus 9.820 der Bibliotheca Apostolica Vaticana: Vol. XXXV der Reihe Codices Selecti. Groß-80-Kommentarband: H. Douiteil (Kodikologische und liturgiegeschichtliche Einführung), F. Vongrey (Ikonographische und kunsthistorische Einführung), 126 S., am Schluß dieses Kommentars 53 Abb. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1975. 400,— DM.

Die von Byzanz übernommene Rotulus-Form, die dort auch bei künstlerisch gezielten liturgischen Texten Verwendung gefunden hat, fand vor allem im Abendland ihre besondere Anwendung in den Exultet-Rollen. 28 Beispiele dieser Art aus Südtalien sind auf uns gekommen, die ältesten stammen aus dem Bereich von Benevent. Wiederum die älteste von diesen, in den Jahren 981—987 (10) wahrscheinlich im Auftrage des Presbyter et prepositus Johannes für die Abtei der Schwestern von St. Peter bei Benevent geschrieben und noch im 13. Jahrh. im Besitz und Gebrauch dieser Abtei (42), wird mit dieser Glanzausgabe der wissenschaftlichen Welt vorgestellt, wobei eine besondere Widmung an den verstorbenen Kardinal J. Mindszenty damit verbunden ist.

Diese Publikation ist für die Liturgie- und Dogmengeschichte wie für die Ikonographie von gleich großem Wert. Die ursprüngliche Form dieses Rotulus ist zwar nicht mehr erhalten, dennoch läßt diese sich „aus dem Befund der Handschrift selbst bestimmen“ (19). Für die ikonographische Formung von bes. Bedeutung erscheinen das Titelbild, die Regis Victoria, die Lichtbegrüßung wie die Mater Ecclesia. Während für das Titelbild Vongrey feststellen kann: „In der Gattung liturgischer Buchrollen ist dieses repräsentative Titelbild das erste Dediktationsbild der abendländischen Buchmalerei“ (67 f.), erscheinen im Bilde der „Regis Victoria“, das zum größeren Teil von der Darstellung des in die Vorhölle hinabsteigenden Herrn geprägt ist, gerade in diesem Thema neue Bildelemente eingeführt zu sein: Kampfmotiv mit dem Speerstoß, Umgestaltung der finsternen Unterwelt zur Hölle, in der Feuer brennt, Mischwesen des Teufels statt der Hadesfigur. Der Verf. sieht darin eine „westliche Neuerung“ (74), meint aber abschließend: „Die westlichen Neuerungen beeinträchtigen allerdings kaum den eschatologischen Charakter dieser Ikonographie. Der einleitende Dreibilderzyklus spielt im Jenseits und ist auf die Parusie ausgerichtet, weist eindeutig auf die Endzeit, auf den Endsieg des Auferstandenen, auf die Herrlichkeit des Gotteslamms als Paschafest der Vollendung. Die folgenden Bilder aber führen die Folgen des Sieges Christi für die Menschen vor Augen: die Erlösung, das Mitaufstehen, die Vergegenwärtigung der Heilstaten in der Liturgie, im kosmischen und irdischen, kirchlichen und weltlichen Bereich“ (74). Von bes. ikonographischem Interesse ist auch die Lichtbegrüßung, „die älteste auf uns gekommene Gesamtdarstellung“ (77) und dies vor allem deshalb, weil hier die Lichtsymbolik, die Gleichsetzung Christi mit dem Licht, von der Osterkerze auf den

ganzen Kandelaber übertragen wurde (77) — „analog dem lebensspendenden Kreuz des Erlösers wurde auch der Osterleuchter als arbor vitae aufgefaßt“ (77). Diese Auffassung könnte vor allem in Benevent auf ein „christianisierendes Brauchtum“ (78) zurückgehen, „das bewußt gegen den einheimischen, heidnisch-langobardischen Baumkult eingesetzt worden war“ (78).

Abschließend stellt Vongrey fest: „Ein erfindungsreicher Eklektizismus hat hier stilistische, dekorative und ikonographische Elemente der Antike und des Christentums, von einheimischen bis zu östlichen und auch westlichen Motiven gesammelt. Der Bilderzyklus ist eine wahre Verbildlichung des Exultet, teils eine Textillustration getreu der symbolisch-metaphorischen frühchristlichen Tradition, teils eine narrative, realistisch-detaillierte Wiedergabe des liturgischen Vorganges. Die größte Bedeutung hat der älteste auf uns gekommene Exultet-Rotulus jedoch im dokumentarischen Wert seiner Bilder für die Liturgie wie für die Dogmengeschichte“ (108).

E. Sauser, Trier

DAS MOSANER PSALTER-FRAGMENT: Vollständige Faksimileausgabe 78 A 6 aus dem Kupferstichkabinett der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin. Kommentar Hanns Swarzenski. (Reihe Codices Selecti, Vol. L.). Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1975. 26 S. 5 Abb. im Kommentarteil.

Dieses Fragment, das in die sechziger Jahre des 12. Jahrh. zu datieren ist und wohl „als bildliche Einleitung zu einem Psalter gehört“ (20), ist theologisch-ikonographisch und stilgeschichtlich von höchstem Wert. Theologisch-ikonographisch deshalb, weil hier ein für diese Zeit ungewöhnlicher ikonographischer Reichtum, umfassend alt- und neutestamentliche Szenen, vor die Augen tritt — stilgeschichtlich, weil hier ein geradezu klassisches Beispiel einer Einflußnahme aus der spätantiken Kunst vorliegt, wozu der Kommentator feststellt: „Ihre (d. h. der Miniaturen) ikonographischen und stilistischen Untersuchungen erlauben keinen Zweifel, daß die Mehrzahl der Bilder auf römische Denkmäler des fünften Jahrhunderts zurückgeht. Nur in wenigen Fällen ist ein unmittelbares Eindringen rein östlicher, palästinisch-syrischer oder byzantinischer Traditionen festzustellen. Beziehungen zu den Fresken von San Paolo fuori le mura sind nachweisbar bei der Himmelsleiter und Altarweihe Jakobs, bei dem Segen Isaaks, zu den Mosaiken in Santa Maria Maggiore bei der Geschichte Dinas, zu dem Zyklus in der Praefatio der Psychomachie des Prudentius bei der Verfolgung der feindlichen Könige und der Gefangennahme bzw. Befreiung Lots. Darüber hinaus sind auch die sizilianischen Mosaiken des 12. Jahrhunderts (Cappella Palatina, Palermo, Monreale, Cefalù) und zeitlich noch spätere Arbeiten, die ein Nachwirken bzw. Wiederaufnahmen frühchristlicher Zyklen erkennen lassen, kritisch herangezogen, um die Quellen des Berliner Fragments herauszuschälen... für die christologische Bilderfolge hat Elisabeth Klemm mit Recht auch auf die Wiederaufnahme bzw. das Weiterwirken einer behelmten karolingisch-ottonischen Tradition hingewiesen“ (19). Bes. beachtenswert ist schließlich, daß „bei der ikonographischen Wahl der Darstellungen... ein betontes Vorziehen von Themen mit typologischen Auslegungsmöglichkeiten“ (24) zu erkennen ist, so daß auf eine rein erzählende Folge im Ablauf der Bilder verzichtet wird. „Es handelt sich also“, so stellt der Kommentar am Ende fest, „gewissermaßen um eine typologische Redaktion des Berliner Bibelzyklus bzw. seiner Vorlage“ (24).

E. Sauser, Trier

SONNEMANS, Heino: Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch. Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verlag. 1973. 234 S. Kart.-lam. 26,— DM.

Der marxistische und atheistische Denker Ernst Bloch (geb. 1885) möchte die Religion, zumal das Christentum, um die Hoffnung beerben. In seiner Philosophie der Hoffnung zeigt er sich stark beeinflusst von der Bibel und tief beeindruckt von der Person Jesu. Er fordert deshalb die Theologen heraus. Diese Herausforderung nahm S., ein Priester des Bistums Aachen, in der vorliegenden Arbeit, die eine römische Dissertation darstellt (Ref.: Ed. Dhanis und Carlo Huber), an. Er gliedert seine Untersuchung in drei Ab-

schnitte: Hoffnungen und Hoffnung, Quellen und Inhalte der Hoffnung, Atheismus und Christentum. In einem Nachwort werden die entscheidenden Gedanken zusammengefaßt. Leider fehlen die Register.

Das Werk, auf das Vf. durch seine philosophische Dissertation (Hoffnung oder Prinzip? Die Philosophie der Hoffnung bei G. Marcel und E. Bloch. Mönchengladbach 1970) vorbereitet war, gewährt gute Einblicke in die äußerst anregende und z. T. faszinierende Gedankenwelt Blochs, vermittelt wesentliche Erkenntnisse der christlichen Theologie der Hoffnung (u. a. geprägt von H. Urs von Balthasar und K. Rahner) und weist vor allem nach, daß die Hoffnung, wie Bloch sie kennzeichnet, eine Hoffnung ohne Gott sowie ohne Glauben und ohne Liebe ist.

H. Schützzeichel, Trier

TYCIAK, Julius: Theologie der Anbetung — Nachgelassene Schriften, nach den Vorlagen übertragen von D. Tyciak, mit einem Beitrag von M. Blum und W. Nyssen. (Sophia, Bd. 14). — Trier, Paulinus-Verlag. 1976. 464 S., Kt. 38,— DM.

Tyciak, Priester des Erzbistums Köln, 1973 verstorben, war eine von seiner priesterlichen Ausstrahlungskraft her gesehen bedeutende Persönlichkeit. Dies hatte den Entschluß reifen lassen, seine bis auf wenige noch nicht veröffentlichten Arbeiten in der Reihe „Sophia“ erscheinen zu lassen. Die veröffentlichten sind in schwer zugänglichen Zeitschriften zu finden. Dies rechtfertigt ihre Wiedergabe in diesem Nachlaßband. Diese seine Ausstrahlungskraft war aber zugleich zutiefst geprägt vom Geiste ostkirchlicher Liturgie und Spiritualität. So war es bei Herausgabe dieses Nachlasses auch die Absicht, östliches Denken weiterzuvermitteln — nicht unter dem ständig wiederkehrenden Titel: „So denkt die Ostkirche — schade, daß wir vieles davon in der Westkirche nicht oder nicht mehr unser Eigen nennen“, sondern in der schlichten Form, wie sie eben in einem Priester der Westkirche Leben wurde. Tyciak könnte daher als ein gutes Beispiel dafür genannt werden, wie sich ein Christ des Westens vom Osten bereichern läßt, ohne deshalb auch nur in der geringsten Weise dadurch zu beginnen, auf diese Westkirche herabzuschauen. Im Gegenteil, Tyciak verband in seiner Spiritualität den Osten und den Westen und ist so ein lebendiges Beispiel dafür, wie diese Verbindung nicht nur äußerlich offiziell, sondern auch innerlich organisch wachsen kann und muß. So könnte man vorliegende Publikation auch eine stille, unaufdringliche Gabe ost-westlichen Christentums an Christen unserer Tage bezeichnen.

Nach Einleitungen von W. Nyssen (Wer war Julius Tyciak?) und M. Blum (Das Leben Julius Tyciaks) folgen die nachgelassenen Schriften mit den Themen: Weg des Glaubens, Der Alte Bund, Das Heil im Neuen Bund, Die Spanne der Kirche zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft, Hoffnung auf Vollendung, Die Sicht des Ostens. Daran schließen sich Bibliographie und ein Nachwort.

Wenngleich nur im letzten Abschnitt: „Die Sicht des Ostens“ ausdrücklich von der Eigenart ostchristlichen Denkens und ostchristlicher Frömmigkeit die Rede ist, so sind doch, wie bereits gesagt, alle anderen Aussagen in den vorausgegangenen Kapiteln immer wieder von ostchristlicher Mentalität durchwirkt. So stimmen sicher die Worte der Einleitung: „Julius Tyciak fand im Denken des christlichen Ostens die seinem Wesen entsprechende Form“ (5) und: „Für das Abendland unserer Tage war er seit vierzig Jahren einer der großen Brückenbauer zum Verstehen der Kirchen des Ostens“ (6).

W. Nyssen schreibt zu Beginn der Kennzeichnung Tyciaks: „Ein Priester, der bewußt in völliger Verborgenheit lebte. Der alles, was er tun und denken mußte, zwar ganz offen und unerschrocken tat und dachte, aber ohne den geringsten Anflug, sich selbst in irgendeiner Form herauszukehren oder als wichtig hinzustellen“ (1).

Die Herausgabe seines Nachlasses in diesem Buch dient demnach nicht im eigentlichen Sinne der Herauskehrung seiner Person, sondern der offenen und unerschrockenen Bekanntgabe dessen, was auch, besonders im Hinblick auf die gegenseitige Bereicherung von Ost- und Westchristen, gesagt werden muß.

E. Sauser, Trier

VOLKS-SCHOTT für das Lesejahr B. Originaltexte der deutschsprachigen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 976 S. Erhältlich in verschiedenen Einbänden ab 12,80 DM.

Vorliegende Ausgabe enthält nicht nur die vollständigen Texte des Meßbuches in deutscher Sprache, sondern auch alle Lesungen für die Sonn- und Feiertage des Lesejahres B. Dazu kommen noch die wichtigsten Feste der Heiligen (z. B. Johannes des Täufers, Petrus und Paulus, Aufnahme Mariens in den Himmel, Nikolaus von der Flüe, Allerheiligen, Ohne Erbsünde empfangene Jungfrau Maria) und die Messen für besondere Anlässe (Trauungsmesse, Für Kranke, Für Verstorbene). Im Anhang findet sich das Kyriele wie der Abschnitt „Versuche zu beten“. Wie im „Großen Sonntags-Schott“ sind auch hier die liturgischen Einführungen zu den Sonntagen, die Deutungen der Bibeltexte, wie die Meditationsanregungen zur Eucharistiefeier und für die Woche enthalten. Alle guten Worte, die zum „Großen Schott“ gesprochen werden können, sind hier ohne Bedenken zu wiederholen. Dazu kämen allerdings noch die Preisgünstigkeit und die handliche Form, die dann, wenn man ohne Tasche am Weg ist — und dies dürfte für den Sonntag beim Gang zum Gottesdienst wohl in der Regel der Fall sein —, besonders geeignet erscheint. Von daher ist diese Ausgabe auch älteren Christen sehr zu empfehlen.

E. Sauser, Trier

JENDORFF, Bernhard: Fragen — denken — beten. Themenbezogene Eucharistiefeiern. Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1975. 160 S. Brosch. 11,80 DM.

Die Liturgiereform des II. Vatikanums setzt sich u. a. das Ziel, den Möglichkeiten der kreativen Meßgestaltung einen größeren Spielraum einzuräumen. Dabei geht es nicht nur darum, das enge Korsett drückender Rubriken etwas zu lockern, sondern vor allem die Gestaltung der Liturgie besser auf die Bedingungen, Möglichkeiten, Fragen und Probleme des christlichen Lebens heute beziehen zu können.

In der Reihe der Vielzahl neuer Modelle thematischer Meßfeiern setzt sich der Vf. das Ziel „ein kleines Stück Erwachsenenkatechese“ (S. 7) zu leisten, indem er die Fragen, Sorgen und Probleme des modernen Gottesdienstbesuchers aufgreift, um „diesen Menschen eine Denkhilfe zur Bewältigung der Situation des ‚Christ-Werdens‘ anzubieten“ (7). Der Vf. kann darauf verweisen, daß seine Vorschläge alle in der Praxis der Gemeinde erprobt sind. Als Themen greift er aktuelle Fragen heraus, die wohl jeden Christen von heute bedrängen dürften, u. a. das Problem der Kirche, daneben Buße und Umkehr, Gottes Sein und menschliche Geschichte, Ehe und besonders gut gelungen die Frage der Kindertaufe, christliche Erziehung und schließlich die Frage nach dem Tod.

Jedes Thema bildet im Rahmen des Aufbaus der Eucharistiefeier einen sachlichen Zusammenhang, wobei Begrüßung, einführende Besinnung, Lesungen, Predigt, Fürbitten und Orationen sorgfältig aufeinander abgestimmt sind. Da dem Vf. zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Buches das neue Gesangbuch „Gotteslob“ noch nicht vorlag, mußte er auf entsprechende Liedtexte verzichten. Dieser Mangel dürfte aber bei der guten thematischen Gliederung des „Gotteslob“ nicht allzuschwer ins Gewicht fallen.

Entsprechend seiner pastoralen Zielsetzung gruppiert der Vf. seine Texte schwerpunktmäßig um die in einem sukzessiven Zusammenhang stehenden Grundfunktionen „fragen-denken-beten“.

Im ganzen wird das Buch dem überlasteten Seelsorger, der sich nicht jede thematische Meßfeier selbst erarbeiten kann, hilfreiche Anleitungen geben können.

Gelegentlich stellt sich die kritische Frage, ob die pädagogische Absicht sich nicht zu stark in den Vordergrund drängt, so daß die Liturgie als absichtsloses Tun der Vergewärtigung des geschichtlichen Heilshandelns Christi verdeckt wird und der Primat der Gnade vor allem menschlichen Fragen und Problematisieren nicht genügend zum Vorschein kommt.

G. L. Müller, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AUGUSTINUS: Die Retraktionen in zwei Büchern. *Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 241 S. Leinen. 24,— DM.
- BALTHASAR, Hans-Urs v. (u. a.): Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. 1976. 144 S. Brosch. 15,80 DM.
- BAMBERG, Corona: Wer sich dem Anspruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens. Würzburg: Verlag Echter. 1976. 160 S. Brosch. 16,80 DM.
- BAUMGARTNER, Jakob (Hrsg.): Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche. Pastoral-liturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift GOTTESDIENST. Freiburg: Verlag Herder. 1976. 144 S. Kart. 21,— DM.
- BEFFART, Franz (Hrsg.): Geschlechterziehung interdisziplinär. Grundlegende Informationen für Lehrer. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 170 S. Paperback. 12,80 DM.
- BINDER, Karl: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada OP. Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 49. Wien: Wiener Dom-Verlag. 1976. 250 S. Kart. 35,80 DM.
- BLEISTEIN, Roman (Hrsg.): Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung? Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 112 S. Paperback. 12,80 DM.
- BOERACKER, H. (u. a.): Bilanz der niederländischen Kirche. Eine kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis. Mit Beiträgen von H. BOERACKER, Th. A. G. VAN EUPEN, P. HUIZING, R. VAN KESSEL, J. F. LESCAUWAET, W. VELDHUIS, J. A. VAN DER VEN, A. SCHEER und O. STEGGINK. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 291 S. Paperback. 19,80 DM.
- BOFF, Leonardo: Kleine Sakramentenlehre. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 120 S. Paperback. 8,80 DM.
- BOMMER, Josef: Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis. Köln: Benziger-Verlag. 1976. 120 S. Brosch. 13,80 DM.
- BSTEH, Andreas (Hrsg.): Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Beiträge zur Religionstheologie 1. Mödling: Verlag St. Gabriel. 1976. 126 S. Kart. 96,— S.
- BULTMANN, Rudolf: Der zweite Brief an die Korinther. (KeK, Sonderband). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 270 S. Leinen. 44,— DM.
- CASPER, Bernhard (Hrsg.): Des Menschen Frage nach Gott. Eine Schriftenreihe der Katholischen Fakultät der Universität Augsburg. Theologie Interdisziplinär. Bd. 1. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1976. 192 S. Kart. 16,80 DM.
- DYER, George J. (Hrsg.): Ein katholischer Katechismus. München: Kösel-Verlag. 343 S. Leinen gebunden. 25,— DM.
- EMMANUEL v. SEVERUS OSB: Was haltet ihr von der Kirche? Die Frage des Abtes Ildefons Herwegen an seine und unsere Zeit. Münster: Verlag Aschendorff. 1976. 36 S. Kart. 4,20 DM.
- FORSTER, Karl (Hrsg.): Vergebung — Versöhnung — Friede. Eine Schriftenreihe der Katholischen Fakultät der Universität Augsburg. Theologie Interdisziplinär. Bd. 2. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1976. 128 S. Kart. 12,80 DM.
- GERINGER, Karl-Theodor: Das Recht auf Verteidigung im kanonischen Prozeß. Band 50 der Reihe: „Wiener Beiträge zur Theologie“. Wien: Wiener Dom-Verlag. 1976. 115 S. Kart. 23,60 DM.
- HEISER, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 290 S. Leinen. 37,80 DM.
- HOCHSTAFFL, Josef: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. München: Kösel-Verlag. 1976. 272 S. Paperback. 39,50 DM.

- HOMMER, Josef von: Josef von Hommer 1760—1836. *Meditationes in vitam meam peractam*. Eine Selbstbiographie. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Alois Thomas. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte. 1976. 566 S. Brosch. 75,— DM.
- JEDIN, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band II/2. Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Zweiter Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451—700). Freiburg: Verlag Herder. 1975. 368 S. Leinen. 73,— DM.
- KAHLEFELD, Heinrich / KNOCH, Otto: Episteln und Evangelien. Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. II. Ehe und Familie. Frankfurt. Verlag Josef Knecht. 1976. 136 S. Efallineinband. 15,50 DM.
- KALTEYER, Anton (Hrsg.): Katechese in der Gemeinde. Glaubensbegleitung von Erwachsenen. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 84 S. Snolin. 12,— DM.
- KAMPE, Walther: Einführung in das neue Meßbuch. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 80 S. Snolin. 9,80 DM.
- KARRER, Otto: Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933—1935. Frankfurt: Verlag Josef Knecht (im Gemeinschaftsverlag mit dem Evangelischen Verlagswerk Stuttgart). 1976. 192 S. Efallineinband. 22,— DM.
- LEHMANN, Karl: Jesus Christus unsere Hoffnung. Meditationen. Freiburg: Verlag Herder. 1976. 96 S. Kart.-lam. 9,80 DM.
- LEONHARDT, Hildegard: Eucharistie und Buße. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1976. 48 S. Geheftet. 3,— DM.
- LOTZ, Johannes B.: Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 142 S. Linsoneinband. 16,80 DM.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko (Hrsg.): Eine Taufe — Eine Eucharistie — Ein Amt. Drei Erklärungen, erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Korntal (Stuttgart): Evang. Missionsverlag GmbH. 1975. 51 S. Geheftet. o. Pr.
- MUSSNER, Franz: Theologie der Freiheit nach Paulus. Freiburg: Verlag Herder. 1976. 86. S. Kart.-lam. 12,80 DM.
- NEIDL, Walter M.: Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin. Regensburg: Verlag Josef Habel. 1976. 509 S. Kart. 39,— DM.
- NEUMANN, Johannes: Menschenrechte — auch in der Kirche? Köln: Benziger Verlag. 1976. 200 S. Brosch. 14,80 DM.
- SAYER, Josef: Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 313 S. Paperback. 28,80 DM.
- SCHATZ, Klaus: Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist. (1816—1876). Königstein/Taunus: Selbstverlag Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V. 1975. 228 S. Brosch. 28,— DM.
- SCHELKLE, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. 4/2. Jüngergemeinde und Kirche. Düsseldorf. Patmos-Verlag. 1976. 208 S. Leinen. 32,80 DM.
- STEGGINK, Otger: Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 206 S. Paperback. 19,80 DM.
- STEINER, Josef: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. Freiburg: Verlag Herder. 1976. 262 S. Kart.-lam. 48,— DM.
- STRIEDER, Inácio R.: Bewertung der Leiblichkeit in den Hauptbriefen des Apostels Paulus und in seiner Kulturwelt. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen. 1975. 440 S.
- THÜSING, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh 17). Münster: Verlag Aschendorff. 1975. 117 S. Kart. 9,80 DM.
- VÖGTLE, Anton: Was Ostern bedeutet: Meditation zu Matthäus 28, 16—20. Freiburg: Verlag Herder. 1976. 108 S. Kart.-lam. 10,80 DM.

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier, gr. 8°, kartoniert

Band 29 IGNAZ BACKES

Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts.

Teil I/II. XVIII, 230/142 Seiten. 170,— DM.

Das Werk, in dem Backes das Ergebnis vieljähriger kritischer Quellenforschung eingebracht hat, zeigt Ulrich von Straßburg als einen Scholastiker von ausgeprägter Eigenart, der sich schon in seiner Darstellungsweise wohltuend von der damals üblichen Disputationstechnik unterscheidet.

Band 30 GÜNTHER SCHMAHL

Die Zwölf im Markusevangelium

Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. XIII, 170 Seiten. 27,— DM.

Schmahl untersucht die Bedeutung des Markus innerhalb der neutestamentlichen Traditionsgeschichte für die Entwicklung des Bildes von den „zwölf Aposteln“. Ein einleitender Forschungsbericht würdigt kritisch die Ergebnisse neuerer Publikationen zum gleichen Thema.

Band 31 THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER (Hrsg.)

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. 171 Seiten, 1 Bildtafel. 19,80 DM.

Die Beiträge haben zwei Ursprünge: die alte, unüberholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen. Hier spiegelt sich die Beichtkrise der letzten Jahre wider.

Band 32 HELMUT PFEIFFER

Gotteserfahrung und Glaube

Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'. XI, 293 Seiten. 42,— DM.

In Interpretation, Auseinandersetzung und Aneignung wird ein Gespräch mit Karl Jaspers aus der Sicht der katholischen Theologie geführt. Aus vielen Gesprächsmöglichkeiten wurde das Thema „Gotteserfahrung und Glaube“ gewählt und damit die Mitte von Jaspers angesprochen.

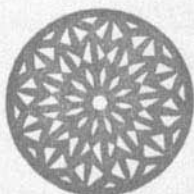
Sonderverzeichnis „Trierer Theologische Studien“ auf Wunsch.



PAULINUS-VERLAG, TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinander gereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

29. JULI 1976

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ernst Haag, Trier

Gott als Schöpfer und Erlöser in der
Prophetie des Deuterojesaja

Martin Rock, Mainz

Anarchismus und Terror. Sozialethische
Aspekte (I)

Hubert Socha, Trier

Das Ehekatechumenat in kirchenrechtlicher
Sicht

Horst Herrmann, Münster

Von der Glaubwürdigkeit der Berufstheologen

Heft 4

Juli/August 1976

85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 48,50 DM, Einzelheft 8,90 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 38,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Prof. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Horst Herrmann, Universität, 4400 Münster

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja

Prof. Dr. Heinrich Groß, Regensburg, zum 60. Geburtstag

Vor genau vierzig Jahren hat G. von Rad in einem Aufsatz über das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens die Behauptung aufgestellt, daß der Schöpfungsglaube im Alten Testament in engster Verbindung mit dem Heilsglauben stehe und diesem gegenüber eine bloß dienende Funktion habe¹. Bei dieser Feststellung richtet sich der Blick vor allem auf das Werk Deuterocesajas, weil hier nach R. Rendtorff die einzige Stelle im Alten Testament vorliegt, wo außerhalb der Schöpfungsberichte ein betont soteriologisches Verständnis des Schöpfungswerkes als Bestandteil einer größeren geschlossenen theologischen Konzeption begegnet². Hatte schon J. Begrich gezeigt, daß Deuterocesaja an entscheidenden Punkten vom Schöpfungsglauben her argumentiert und damit seiner Verkündigung besonderen Nachdruck verleiht³, so geht R. Rendtorff noch einen Schritt weiter mit der Behauptung, daß bei Deuterocesaja der Schöpfungsglaube einer tiefgreifenden Umwandlung unterzogen worden sei. Denn bei Deuterocesaja sei Jahwes Weltschöpfung nicht mehr bloß ein Datum der Vergangenheit; sie stehe vielmehr in einem höchst aktuellen Bezug zu seinem Heilshandeln in der Gegenwart, so daß Schöpfung und Erlösung praktisch eine unzertrennbare Einheit seien⁴.

Demgegenüber hat schon C. Westermann in seinem Kommentar zu Deuterocesaja darauf hingewiesen, daß bei diesem Exilspropheten die Verbindung von Schöpfung und Erlösung nicht so verstanden werden dürfe, als gehe das schaffende Wirken Gottes fast oder ganz in seinem erlösenden Wirken auf. Denn damit wäre die Absicht des Propheten verkannt, der mit dieser Polarität die Exulanten immer wieder daran erinnern wolle, daß das von ihm verkündigte Heilshandeln Jahwes an seinem Volk in dem gewaltigen Horizont seines Schöpferwirkens stehe⁵. Diesem Problemkreis hat jüngst R. Albertz eine eigene

¹ G. VON RAD, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66 (1936) 138—147.

² R. RENDTORFF, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja, ZThK 51 (1954) 3—13.

³ J. BEGRICH, Studien zu Deuterocesaja, Stuttgart 1938.

⁴ RENDTORFF, 13. Ähnlich urteilen L. LEGRAND, *La création, triomphe cosmique de Yahvé*, NRTh 93 (1961) 449—470; C. STUHLMUELLER *The Theology of Creation in Second Isaias*, CBQ 21 (1959) 429—467.

⁵ C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kap. 40—66, ATD 19, 1966, 24. Ähnlich urteilt Ph. B. BARNER, *Creation Faith in Deutero-Isaiah*, VT 17 (1967) 298—306.

Untersuchung gewidmet und dabei gefragt, ob der Grund dafür, daß man bei der Diskussion über das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung bei Deuterocesaja bisher zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangt sei, nicht in der falschen Annahme eines einlinigen Schöpfungsbegriffes liege. Jedenfalls glaubt Albertz, auf Grund einer form- und traditionsgechichtlichen Untersuchung der einschlägigen Texte bei Deuterocesaja zwei voneinander fast vollständig getrennte Gruppen von Schöpfungsaussagen zu erkennen, die entweder die Erschaffung der Welt oder die Erschaffung des Menschen zum Inhalt haben. Die Weltschöpfung sei aber bei Deuterocesaja wie in den Psalmen niemals die erste Heilstat Gottes; sie rühme lediglich seine weltüberlegene Majestät und habe mit Rettung nur indirekt zu tun. Wenn überhaupt, so meint Albertz, dann sei die enge Parallelisierung von Schöpfung und Erlösung nur bei den Aussagen über die Menschenschöpfung möglich. Doch solle man sich auch hier vor einer vorschnellen Identifizierung hüten; denn die Erschaffung eines Menschen sei immer noch etwas anderes als seine Errettung⁶.

Schon dieser kurze Überblick über den Stand der Diskussion hat gezeigt, daß bei Deuterocesaja das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung nicht mehr ohne die Berücksichtigung der Form- und Traditionsgechichte der betreffenden Schöpfungsaussagen behandelt werden kann. Reicht aber, und das ist hier die Frage, die Unterscheidung einer Welt- und Menschenschöpfungstradition wirklich aus, um die Eigenart der deuterocesajanischen Schöpfungsaussagen und ihre Bedeutung zu erfassen? Ist damit wirklich schon der traditionsgechichtliche Zusammenhang richtig erfaßt? Die folgenden Ausführungen versuchen, bei der Antwort auf diese Fragen einen differenzierteren Lösungsweg aufzuzeigen⁷.

I. Weltschöpfung und Menschenschöpfung bei Deuterocesaja

1. Die Aussagen über Jahwe als Schöpfergott

Albertz glaubt, wie schon gesagt wurde, bei Deuterocesaja zwei Schöpfungstraditionen im Vollsinn des Wortes entdeckt zu haben, die durch ihren formgechichtlichen Ort, ihren Inhalt und ihre Funktion jeweils konstituiert sind. Die erste Tradition hat die Erschaffung von Himmel und Erde sowie Jahwes Herrsein über seine Schöpfung zum Inhalt. Der Ort ihrer Überlieferung ist das

⁶ R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974, 173—175.

⁷ Vgl. hierzu die Kommentare und Monographien von K. ELLIGER, *Jesaja II*, BK XI, Neukirchen 197 off.; P. E. BONNARD, *Le second Isaie*, Paris 1972; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*. Kap. 40—66, ATD 19, Göttingen 1966; G. FOHRER, *Das Buch Jesaja III*, Zürich—Stuttgart 1964; Ch. R. NORTH, *The second Isaiah*, Oxford 1964; H. E. von WALDOW, „... Denn ich erlöse dich“. Eine Auslegung von Jes 43, Neukirchen 1960; P. VOLZ, *Jesaja II*, Leipzig 1932.

beschreibende Lob oder der Hymnus; ihre Funktion ist es, die weltüberlegene Macht Jahwes zu preisen, die bei Deuterojesaja immer bestreitend gegen mannigfache Einwände gerichtet ist. Die zweite Tradition hat die Erschaffung des einzelnen Menschen zum Inhalt, der sich klagend an Gott wendet. Ihr formgeschichtlicher Ort ist die Klage und das Heilsorakel, wo sie die Funktion erfüllt, im Kontrast zu dem zerbrochenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf die innige Gemeinschaft zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf hinzuweisen. Bei Deuterojesaja dient das Motiv dazu, Vertrauen für die neue Zuwendung Gottes zu seinem Volk zu schaffen⁸. Im Anschluß an Albertz, aber in kritischer Auseinandersetzung mit seinen Forschungsergebnissen, sollen im folgenden zuerst die deuterojesajanischen Aussagen über die Wertschöpfung, sodann die über die Menschenschöpfung und schließlich die Mischformen, die beide Vorstellungen enthalten, auf Form, Inhalt und Funktion untersucht werden⁹.

a) Die Wertschöpfungsaussagen

Jes 40, 12—31: Nach Westermann, dem Albertz in seiner Formanalyse folgt, stellt der Abschnitt eine Kompositionseinheit dar, deren Teile (V. 12—17. 18—24. 25—26. 27—31) allesamt zu der einen Gattung der Disputationsrede oder Bestreitung gehören. Eine wirkliche Bestreitung liegt jedoch nur in der einleitenden Frage des letzten Teiles vor: „Warum sagst du, Jakob, und sprichst du, Israel: Mein Weg ist vor Jahwe verborgen (V. 27)?“ Die anderen Fragen (V. 12—14. 18. 25) sind rhetorischer Natur und beziehen sich jeweils auf eine besondere Anfechtung der Exulanten: auf die großen Völker in der Welt (V. 12—17), auf die Machthaber dieser Erde (V. 18—24) und auf die scheinbar sieghaften Gestirngötter Mesopotamiens (V. 25—26). Demgegenüber erinnert der Prophet an die Majestät Jahwes als des Schöpfers der Welt (V. 22 und 26) und des Herrn der Geschichte (V. 15—17. 23 f.). Damit hat aber Deuterojesaja die beiden Themen des beschreibenden Gotteslobes aufgenommen, dessen Struktur offenbar hinter der ganzen Komposition steht. Das Herrsein Jahwes in der Geschichte ist deshalb nach Albertz keine Schlußfolgerung aus dem Schöpfungsglauben Israels, sondern beide Themen stehen sowohl argumentativ wie auch in ihrer formgeschichtlichen Herkunft parallel¹⁰.

⁸ ALBERTZ, 51. Zur Form- und Traditionsgeschichte des beschreibenden Lobes vgl. F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen 1969 sowie C. WESTERMANN, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1972. Zur Formgeschichte des Heilsorakels vgl. C. WESTERMANN, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: Forschung am Alten Testament, München 1964 sowie J. BEGRICH, Studien zu Deuterojesaja, Stuttgart 1938.

⁹ Ausgenommen sind hierbei die Stellen, die sich im Zusammenhang der Ebed-Jahwe-Lieder befinden.

¹⁰ ALBERTZ, 8 f.; WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 42 f.

Diese Analyse ist nicht unbestritten. So wendet Elliger gegen Westermann ein, daß seiner Analyse ein merkwürdig starrer und viel zu enger Begriff der Gattung Disputationswort zugrunde liege, als ob immer nur direkt eine gegnerische Position bestritten werden müßte und diese Bestreitung sich immer in einer Frage an den Gegner, möglichst mit Zitat seiner Rede, äußern müßte. Das ist nur ein Typ der Gattung. Daneben existiert noch ein anderer Typ, der gar nicht direkt jemandem etwas bestreitet. Die Eigenart dieses Typs besteht vielmehr darin, daß man im Streitgespräch zur Erhärtung der eigenen Position und zur Entkräftung der gegnerischen von allgemein anerkannten Sätzen als Basis auf dem Weg eines Schlußverfahrens zu dem bestimmten Satz als Ziel fortschreitet, den der Gegner anerkennen soll. Sodann hält Elliger bei Westermann die Verteilung der Themen auf die einzelnen Abschnitte seiner Komposition für künstlich; es handelt sich jedesmal um Jahwes Herrsein in Schöpfung und Geschichte und nicht um das eine oder das andere. So kommt Elliger zu dem Schluß, daß Jes 40, 12—31 drei selbständige Disputationsworte enthält (V. 12—17. 18—26. 27—31), die wegen ihrer inhaltlichen und formalen Verwandtschaft von dem Herausgeber des Buches mit Jes 40, 1—11 zu einer redaktionellen Einleitungskomposition vereint worden sind¹¹.

Folgt man der Formanalyse Elligers, die offenbar die besseren Gründe für sich hat, dann ergibt sich, daß Deuterojesaja in jedem dieser drei Disputationsworte auf die im beschreibenden Lob beheimatete Vorstellung von Jahwes Herrsein in Schöpfung und Geschichte zurückgreift, daß aber das Thema seiner Ausführungen weder die Schöpfung noch die Geschichte ist, sondern die Einzigartigkeit Jahwes, des wahren und alleinigen Gottes. Er kann seinem Volk helfen (V. 12—17. 18—26) und will es auch (V. 27—31).

Jes 45, 18—19: Westermann sieht das Wort als eine in sich relativ geschlossene, aber doch nicht selbständige Einheit an. Denn für sich genommen erinnern die Verse an die Disputationsworte oder Bestreitungen; doch wird, so meint Westermann, nicht klar, was für eine Position hier bestritten wird. Er sieht daher in den Versen eine Art Einleitung zu den folgenden Abschnitten Jes 45, 20—25 und 46, 1—13¹².

Bei genauem Zusehen erkennt man jedoch, daß das Wort auch für sich genommen eine selbständige Einheit darstellt, in der durch Analogieschluß auf die Zuverlässigkeit der Verheißung Jahwes hingewiesen wird. So heben zunächst die drei Rahmenaussagen in V. 18 die Einzigartigkeit Jahwes als Gott und Weltschöpfer hervor, wie vor allem der Nominalsatz am Ende des ersten Stiches („er ist Gott“) und die Selbstprädikation am Schluß („ich bin Jahwe und keiner sonst“) bezeugen. Dazwischen steht eine Erweiterung, die an die Prädikation Jahwes als Weltschöpfer anschließt und besagt, daß dieser Gott die

¹¹ ELLIGER, 44—47. 63—71. 94—95.

¹² WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 139 f.; ALBERTZ, 9 f.

Welt nicht als Chaos (*tōhū*), sondern als Wohnstatt für den Menschen geschaffen hat. Das heißt: Gott hat die Welt nicht als eine sinnlose Größe ins Dasein gerufen, sondern er hat ihr einen positiven Zweck gesetzt. Ähnlich verhält es sich aber auch mit dem Wort Jahwes in der Geschichte, wie der V. 19 lehrt. Denn Jahwe hat sein Volk nicht aufgefordert, ihn im Leeren (*tōhū*) zu suchen; er hat vielmehr dem Geschlecht Jakobs eine zuverlässige Lebens- und Heilsordnung geoffenbart. Das heißt: Jahwes Verheißung ist für Israel keine Illusion; sein Wort führt das Volk nicht in die Sinnlosigkeit einer sich auflösenden Existenz, sondern wirklich zum Heil.

Das Wort gehört demnach zur Gattung des Disputationsrede oder Bestreitung. In seinem Aufbau zeigt sich klar die Struktur des beschreibenden Lobes, das Jahwes Macht in Schöpfung und Geschichte preist. Dabei gewinnt die Vorstellung von Jahwes Weltschöpfertum im Rahmen der Argumentation eine gewisse Selbständigkeit, wie die Erweiterung der Prädikation in V. 18 zeigt. Doch geschieht das nur um der Analogie zu der Aussage von V. 19 willen, die das Thema enthält: Es geht um die Einzigartigkeit Jahwes, der seine Pläne in Schöpfung und Geschichte mit Macht durchzusetzen weiß.

Jes 48, 12–16: Nach Albertz wird hier eine vorangestellte Selbstprädikation Jahwes (V. 12) mit Bezug auf die Schöpfung (V. 13) und die Geschichte (V. 15) entfaltet, aber ständig unterbrochen von Aufrufen an Israel (V. 12. 14. 16), die dem Wort ein kämpferisches Gepräge geben. Offenbar will der Prophet Einwände entkräften, die von den Exulanten gegen die Erwählung des Kyros zum Gesalbten Jahwes erhoben worden sind. Gegenüber dieser Abzweckung tritt die Struktur des beschreibenden Lobes deutlich zurück. Manches erinnert an die Gerichtsreden gegen die Völker. Aus diesem Grund, so meint Albertz, wird man zwar die eindeutige Zuordnung des Textes zur Gattung der Bestreitung nicht mehr aufrechterhalten können. Doch ist klar, daß die Selbstprädikation Jahwes der bestreitenden Abzweckung untergeordnet worden ist¹³.

Diese Beobachtungen bedürfen noch einer Ergänzung. So fällt bei dem Prophetenwort auf, daß hier offenbar dem „Rufen“ Jahwes eine besondere Bedeutung zukommt. Angeredet ist Israel, das von Jahwe „berufene“ Gottesvolk (V. 12); ihm soll klargemacht werden, daß Jahwe, der am Anfang Erde und Himmel ins Dasein „gerufen“ hat (V. 13), jetzt Kyros zur Vollstreckung eines geschichtlichen Auftrages „ruft“ (V. 15). Nun sind aber, wie Albertz richtig gesehen hat, die beiden letzteren Aussagen die Entfaltung der vorangestellten Selbstprädikation Jahwes, die in ihrer polemischen Zielsetzung für die Gerichtsreden gegen die Völker und ihre Götter charakteristisch ist. Denn in dieser Selbstprädikation Jahwes („ich bin es, ich der Erste und auch der Letzte“) geht es nicht so sehr um die Einzigkeit Jahwes in seiner Existenz als vielmehr um die Einzigartigkeit dieses Gottes als des im Gesamtbereich der Geschichte

¹³ ALBERTZ, 11.

Wirkenden¹⁴. Das heißt aber, daß die Selbstprädikation das Thema enthält, das die beiden Aussagen über das Welterschöpfungstum Jahwes und sein Herrsein in der Geschichte sachlich zusammenschließt.

b) Die Menschenschöpfungsaussagen

Jes 43, 1—7: Die Einleitung dieses Heilsorakels, die hier die entscheidenden Schöpfungsaussagen enthält, beginnt mit der Botenformel („so hat Jahwe gesprochen“) und zwei partizipialen Erweiterungen („dein Erschaffer und dein Bildner“), die, wie das Suffix der 2. Pers. sing. andeutet, jeweils direkt in die Anrede „Jakob“ bzw. „Israel“ übergehen. Albertz hat nachgewiesen, daß Deuterorjesaja diese Schöpfungsaussagen nicht, wie man bisher im Hinblick auf die partizipialen Konstruktionen angenommen hat, aus dem beschreibenden Lob übernommen hat, sondern daß sie ursprünglich in der Gattung des Heilsorakels zu Hause sind. Das gilt allgemein für die Formulierung der Einleitung, wo der Prophet zwar die Botenformel frei hinzugefügt hat, aber im übrigen an die Sprachform des Heilsorakels gebunden war, zu der nun einmal die Anrede des Hilfesuchenden in der 2. Pers. sing. gehört. Aber auch speziell die partizipialen Erweiterungen als solche können nicht mehr die Herkunft der Schöpfungsaussagen aus dem beschreibenden Lob stützen, weil derartige Partizipien ebenfalls im Heilsorakel selber begegnen. So stellt sich Gott vor als der „Heilige Israels, dein Erretter“ (*moš'raekā*), wie V. 3 zeigt¹⁵.

Wie ist aber dann die formgeschichtliche Herkunft der für das Heilsorakel charakteristischen Schöpfungsaussagen zu bestimmen? Bei der Behandlung dieser Frage geht Albertz von der Beobachtung aus, daß ursprünglich das Heilsorakel auf die Klage des einzelnen antwortet und mit dieser Gattung in vielfacher Hinsicht korrespondiert. In diesem Fall aber, so schlußfolgert er, müssen sich bei der festen Verankerung der Schöpfungsaussagen im Heilsorakel auch die entsprechenden Vorstellungen in der Klage des einzelnen finden, wie sich in der Tat leicht nachweisen läßt (vgl. Ijob 10, 3. 8—13; 14, 13—15 Ps 22, 10 f.; 71, 5 f.; 119, 73; 138, 8 Jes 64, 7). Hatte der Klagende Jahwe sein eigenes früheres Schöpfungshandeln vorgehalten, um ihn zu einem rettenden Eingreifen zu bewegen, so nimmt dieser, da er sich hat rühren lassen, in seiner Antwort das Schöpfungsmotiv wieder auf. Entsprechen sich aber die Schöpfungsaussagen der Klage und im Heilsorakel formgeschichtlich in einer so exakten Weise, dann handelt es sich nicht mehr um zwei Motivkomplexe, sondern nur noch um einen. Die Herleitung der Schöpfungsaussagen des Heilsorakels aus dem beschreibenden Lob ist dann so gut wie ausgeschlossen, und die Annahme einer eigenen Schöpfungstradition, die von der des beschreibenden Lobes zu trennen ist, legt sich nahe¹⁶.

¹⁴ WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 17.

¹⁵ ALBERTZ, 26—31.

¹⁶ ALBERTZ, 43 f.

Schaut man nämlich auf die inhaltliche Bestimmung der Schöpfungsaussagen in der Einleitung unseres Heilsorakels (V. 1), dann lassen die hier gebrauchten Verben „schaffen“ (*bārā*) und „bilden“ (*jāzar*) keinerlei Zweifel daran aufkommen, daß Deuterocesaja an einen echten Schöpfungsvorgang gedacht hat. Doch ist dieser Schöpfungsvorgang, wie Albertz bemerkt, nicht auf einen einmaligen Akt beschränkt; er wird auch nicht als ein Ereignis aus ferner Urzeit vorgestellt, sondern hängt offensichtlich mit der Geburt eines Menschen aufs engste zusammen. Wie eine Untersuchung der Klagelieder des einzelnen bestätigt (vgl. Ijob 10, 10 f. 18; 31, 15 Ps 22, 10; 139, 13), liegt hier eine Schöpfungsvorstellung vor, bei der Geburt und Schöpfung nicht voneinander zu trennen sind. Gerade dieses Ineinander jedoch muß nach Albertz als das charakteristische, die verschiedenen Vorstellungen integrierende Merkmal dieser Gruppe von Schöpfungsaussagen angesehen werden. Ihr Objekt ist nicht die Welt, sondern immer der einzelne Mensch. Das heißt aber, daß der Prophet hier eine andere Schöpfungstradition zu Wort kommen läßt, die sich von der Welterschöpfungstradition formgeschichtlich und inhaltlich unterscheidet: nämlich die Menschenschöpfungstradition¹⁷.

Der Unterschied dieser beiden Schöpfungsvorstellungen läßt sich nicht leugnen. Doch bleibt die Frage, welche Bedeutung der von Albertz herausgearbeiteten Menschenschöpfungsvorstellung hier im Heilsorakel bei Deuterocesaja zukommt. Da ist zunächst der Umstand von Wichtigkeit, daß der Prophet die Menschenschöpfungsvorstellung auf die Erwählung Israels durch Jahwe anwendet und damit als eigenständige Schöpfungsaussage relativiert. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß zwei andere Heilsorakel bei Deuterocesaja die Menschenschöpfungsvorstellung überhaupt nicht erwähnen, dafür aber die Erwählung Israels durch Jahwe mit Nachdruck herausstellen (Jes 41, 8—13. 14—16). Wenn aber die göttliche Führungsgeschichte Israels das eigentliche Thema unseres Heilsorakels ist, dann muß die Funktion der Menschenschöpfungsvorstellung, wie sie hier vorkommt, auch im Horizont dieses Themas bestimmt werden. Es geht dann nicht mehr bloß um die Weckung des Vertrauens zu Jahwe, sondern um die Abhängigkeit Israels von Jahwes schöpferischer Initiative, um in der Situation des Exils die Diskontinuität seiner Geschichte zu überwinden. Deshalb läuft auch hier die Darstellung des Propheten auf den Erweis der Einzigartigkeit Jahwes hinaus, der trotz aller Widerstände sein Volk aus der Zerstreuung sammelt und zu einer gesicherten Existenz im Land der Verheißung führt.

Jes 43, 14—15: Wie in dem vorangehenden Heilsorakel wird Jahwe auch hier als der Schöpfer Israels bezeichnet, und zwar wiederum mit Bezug auf die Erwählung des Gottesvolkes. Doch unterscheiden sich diese Aussagen von den vorigen dadurch, daß sie aus der persönlichen Du-Anrede herausgetreten und zu

¹⁷ ALBERTZ, 44—51.

objektiven Feststellungen geworden sind. Nach Albertz liegt hier kein ursprünglicher Sprachgebrauch vor. Vielmehr erklären sich die Aussagen am einfachsten als eine freie Abwandlung des Heilsorakels durch den Propheten selbst¹⁸. Für die Verwendung der Menschenschöpfungsvorstellung bedeutet das jedoch, daß der ursprüngliche Zusammenhang von Klage und Heilsorakel gegenüber der neuen Aussageabsicht des Propheten zurückgetreten ist, bei der die machtvolle Führung Israels durch Jahwe deutlich das Thema darstellt.

Jes 43, 16—21: In diesem gattungsmäßig schwer zu bestimmenden Abschnitt liegt bei der Schöpfungsaussage in V. 21 ebenfalls nicht mehr der ursprüngliche Sprachgebrauch des Heilsorakels vor, so daß man auch hier eine freie Abwandlung des Schemas durch Deuterjesaja selbst annehmen muß¹⁹. Um so bedeutender ist aber dann die Tatsache, daß hier die Aussage von Jahwes schöpferischem Handeln an Israel (V. 21) in engster Verbindung mit der Ankündigung steht, daß Gott jetzt nach dem Gericht an seinem Volk Neues zu schaffen gedenkt (V. 19). Denn das heißt, daß auch hier die Überwindung der Diskontinuität in Israels Geschichte durch Jahwes Machtoffenbarung das übergeordnete Thema ist.

Jes 44, 1—5: Das vorliegende Heilsorakel unterscheidet sich von den andern dadurch, daß auf den Ruf „fürchte dich nicht!“ keine verbale (perfektische) oder nominale Begründung folgt, sondern sogleich eine futurische Heilsankündigung einsetzt. Westermann vermutet, daß der Abschnitt durch das einleitende „aber jetzt“ sekundär mit dem vorangehenden Wort Jes 43, 22—28 verbunden worden ist, weil sich dort in V. 25 die für das Heilsorakel charakteristische Vergebungszusage findet²⁰. Die Begründung kann aber auch in dem wegen der Heilsankündigung imperfektisch gestalteten Relativsatz „der dir hilft“ (V. 1) enthalten sein. Jedenfalls verrät der Abschnitt einen sehr freien Umgang des Propheten mit der Gattung des Heilsorakels.

Auch hier folgen wie schon in Jes 43, 1 auf die Botenformel partizipiale Erweiterungen mit den entscheidenden Schöpfungsaussagen („so spricht Jahwe, dein Schöpfer, dein Bildner vom Mutterleib an“), deren formgeschichtliche Herkunft aus der Klage des einzelnen noch deutlich erkennbar ist (vgl. Ijob 10, 12 Ps 22, 10). Deuterjesaja hat jedoch im Heilsorakel den Schöpfungsakt Jahwes auf die Erwählung Israels bezogen; sie ist der Anfang, den Gott jetzt durch sein helfendes Eingreifen der zukünftigen Vollendung entgegenführt. Die Bezugnahme auf die Führungsgeschichte Israels durch Jahwe ist unübersehbar.

Jes 44, 21—22: Es handelt sich bei diesem Wort vermutlich um eine Mahnung, die ein Späterer nach der Rückkehr Israels aus dem Exil formuliert hat, um die

¹⁸ ALBERTZ, 50.

¹⁹ ALBERTZ, 50.

²⁰ WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 109 f.; ELLIGER, 369.

Verkündigung Deuterocesajas in der neuen Situation lebendig zu erhalten²¹. Auch hier ist die Schöpfungsaussage deutlich auf die Erwählung Israels bezogen. Auf ihrer Grundlage hat sich die Vergebung der Schuld Israels und die Erlösung des Volkes ereignet, die ihrerseits die Voraussetzung für die Umkehr und damit für die Weiterexistenz des Volkes vor Jahwe darstellen.

Jes 54, 4—6: Der Abschnitt ist Teil einer größeren Komposition (54, 1—10), in der die Zuwendung Jahwes an Israel ganz auf dem Hintergrund der Klage einer kinderlosen Frau gestaltet ist. Das Heilsorakel erfährt daher, wie Albertz gezeigt hat, eine Reihe von Veränderungen. Es ist auf die Wende des schmachvollen Leides bezogen, das die kinderlose Frau erfahren hat. So wird der Heilszuspruch „fürchte dich nicht“ aufgenommen mit den Worten „schäme dich nicht“, und anstelle der nominalen oder perfektischen Begründung, in der immer Jahwe das Subjekt ist, wird sofort die imperfektische Folge ausgeführt „du wirst nicht zuschanden“ (V. 4). Erst danach folgt die nominale (V. 5) und die perfektische (V. 6) Begründung. In der ersteren steht die hier interessierende Schöpfungsaussage: „Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, Jahwe der Heerscharen wird er genannt. Dein Erlöser ist der Heilige Israels. Gott der ganzen Erde wird er genannt.“

Nicht ins Heilsorakel gehören nach Albertz die beiden Erweiterungen, die Jahwes weltüberlegene Majestät darstellen. Sie erinnern an die bestreitenden Motive, die bei Deuterocesaja zum großen Teil aus dem beschreibenden Lob stammen. Ihre Zufügung, sagt Albertz, wird aus der besonderen thematischen Ausrichtung dieser Heilsorakel ersichtlich: Gott ist mächtig über die Feinde, die Israel Schmach verursacht haben²². Das heißt aber, daß hier das Thema der Führungsgeschichte Israels angeschnitten wird, zu dem die Betonung der einzigartigen Macht Jahwes gehört.

Aber auch die nominale Begründung selbst mit der entscheidenden Schöpfungsaussage weist auf das Thema der Führung Israels durch Jahwe hin. Der Erlöser Israels ist sein Schöpfer, der durch die heilvolle Zuwendung nach der Gerichtskatastrophe den einmal gesetzten Anfang bestätigt und zur Vollendung führt. Die ursprüngliche Verankerung dieser Schöpfungsaussage im Heilsorakel selbst ist nach Albertz vom Inhalt her durchaus möglich; in formaler Hinsicht, so meint er, fällt allerdings das Reden Jahwes von sich in der 3. Pers. sing. auf, so daß, wenn man die übrigen Veränderungen hinzunimmt, mit einer stärkeren Umbildung des Orakels gerechnet werden muß²³. Die Menschenschöpfungsvorstellung ist demnach nicht unbedingt abhängig von der Gattung des Heilsorakels oder der ihm zugeordneten Klage; sie kann auch mit Elementen der Weltschöpfungsvorstellung zusammen auftreten und mit dieser einen

²¹ WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 116; ALBERTZ, 32.

²² ALBERTZ, 31.

²³ ALBERTZ, 31 f.

integrierenden Bestandteil in der Thematik von Jahwes machtvoller Führung in der Geschichte Israels bilden.

c) Die Mischformen

Jes 44, 24—28 (45, 7): Diese Einleitung zu dem folgenden Kyrosorakel (45, 1—7) hat nach Westermann eine klar erkennbare Gliederung, die sich an die Struktur des beschreibenden Lobes anlehnt. Wie in den Lobpsalmen wird hier Gott gepriesen als Schöpfer der Welt (V. 24 b) und als Herr der Geschichte (V. 25 f.). Beides wird abschließend in zwei monumentalen Sätzen zusammengefaßt (V. 27 f.)²⁴. Zu diesen Weltschöpfungsaussagen tritt nun in der einleitenden Anrede an Israel eine Aussage über die Menschenschöpfung durch Jahwe (V. 24a). Die Zusammenstellung dieser Einleitung mit den Selbstprädikationen des Weltschöpfers, der auch die Selbstprädikation Jahwes am Schluß des Kyrosorakels entspricht (V. 7), erklärt sich nach Albertz daraus, daß der Prophet Israel die Erwählung des Kyros zum Beauftragten Jahwes anzukündigen hatte. Sie bedeutet für Israel Rettung aus dem Exil, darum die zu Herzen sprechende Einleitung des Heilsorakels; sie bedeutet aber auch Anfechtung, weil es schwer verständlich war, daß Jahwe einen Heiden zu seinem Gesalbten macht; darum die bestreitende Hervorkehrung der weltüberlegenen Macht dieses Gottes²⁵. Doch kann diese Erklärung nicht befriedigen. Denn den Propheten beschäftigt offensichtlich weniger die Anfechtung der Exulanten als vielmehr die Tatsache, daß Jahwe sich bei der bevorstehenden Rettung seines Volkes mit gottwidrigen Mächten auseinandersetzen muß (vgl. V. 27 f.). Daraus folgt, daß in diesem Prophetenwort die Welt- und die Menschenschöpfungsvorstellung eng aufeinander bezogen sind, insofern beide dem Erweis von Jahwes machtvoller Führung bei der Rettung seines Volkes dienen.

Jes 45, 9—13: Westermann versteht den Abschnitt einheitlich als ein Disputationswort, in dem sich der Prophet gegen die Exulanten wendet, die an der Bezeichnung des Kyros als eines Gesalbten Jahwes (45, 1) Anstoß genommen haben²⁶. Von dieser Anfechtung lassen die Weherufe am Anfang (V. 9. f.) jedoch nichts erkennen. Die Bilder weisen vielmehr klar auf die absolute Souveränität Jahwes bei seinem Walten in der Geschichte hin, demgegenüber der Zweifel der Exulanten als Auflehnung erscheint. Zu dieser Thematik paßt das folgende Jahwewort (V. 11—13), das an die Gerichtsreden gegen die Völker mit ihrer Götterpolemik erinnert und das wohl ursprünglich nicht mit den Weherufen verbunden gewesen ist.

Von hier aus wird die Funktion der Schöpfungsaussagen verständlich. Die Menschenschöpfungsvorstellung in der Anrede an Israel (V. 11) weist auf die Erwählung durch Jahwe hin, der jetzt eine weitere Zuwendung dieses Gottes

²⁴ WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 126.

²⁵ ALBERTZ, 52.

²⁶ WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 134.

folgt. Die Weltschöpfungsvorstellung dagegen (V. 12), die hier noch durch den Hinweis auf die Erschaffung des Menschen erweitert ist, unterstreicht die einzigartige Hoheit Jahwes bei der Durchführung seiner Pläne, deren Vollstrecker Kyros, deren Objekt aber das Heil des Gottesvolkes ist.

Jes 51, 12—16: Das scheinbar unvermittelte Nebeneinander von Welt- und Menschenschöpfungsaussagen in diesem Wort erklärt sich nach Albertz daraus, daß hier eine Komposition aus Teilen des Heilsorakels und aus bestreitenden Elementen vorliegt. So gehört in V. 13 „dein Schöpfer“ auf die Seite des Heilsorakels, „der den Himmel ausgespannt und die Fundamente der Erde gelegt hat“ dagegen auf die Seite des beschreibenden Lobes. Der Grund für diese Verbindung liegt darin, daß hier Deuterocesaja einem Israel Heil ansagen muß, das aus Angst vor seinen Feinden die Hoffnung auf Rettung aufgegeben hat. Um seine absolute Hoheit herauszustellen, weist deshalb Jahwe auf sein Handeln als Weltschöpfer und auf seine Verfügungsgewalt über die Elemente hin²⁷. All das geschieht aber, um der Heilsbotschaft für Israel den nötigen Nachdruck zu geben.

2. Die Frage nach der Tradition von Jahwe als Schöpfergott

Die Untersuchung der Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja hat deutlich zwei verschiedene Schöpfungsvorstellungen — die Vorstellung von der Erschaffung der Welt und die Vorstellung von der Erschaffung des einzelnen Menschen — erkennen lassen. Rein formgeschichtlich gesehen sprechen sie gegen die Annahme eines einlinigen und allgemeinen Schöpfungsbegriffs bei diesem Propheten. Es erheben sich jedoch bei aller Verschiedenheit dieser beiden Schöpfungsvorstellungen Bedenken, wenn innerhalb der Verkündigung Deuterocesajas deshalb auch schon von zwei Schöpfungstraditionen im Vollsinn des Wortes gesprochen werden soll²⁸. Die Untersuchung der betreffenden Texte hat hier ein differenzierteres Bild erkennen lassen.

Danach begegnet die Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch Jahwe bei Deuterocesaja vor allem in Äußerungen mit bestreitendem Charakter, wobei die Herkunft aus dem beschreibenden Lob stets deutlich erkennbar ist.

²⁷ ALBERTZ, 53.

²⁸ Für ALBERTZ ist, wie er selber sagt (54), die These von Bedeutung gewesen, die WESTERMANN im Rahmen seiner Auslegung der biblischen Urgeschichte aufgestellt hat, daß nämlich die Erschaffung des Menschen gegenüber der Erschaffung der Welt im Alten Orient nicht nur eine selbständige Überlieferungsline mit einer Fülle von Erzählungen und Erzählmotiven, sondern auch einen eigenen Sitz im Leben gehabt hat (Genesis 1—11, BK I, 1, 1974, 33.267). Es erhebt sich jedoch die Frage, ob die für den außerbiblischen Bereich zutreffende Aufteilung dieser Schöpfungstraditionen innerhalb der biblischen Überlieferung noch die gleiche Gültigkeit hat. Zu diesem Bedenken vgl. H. O. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Göttingen 1975, 141.

Gerade mit dem beschreibenden Lob hat aber die Weltschöpfungsvorstellung bei Deuterocesaja gemeinsam, daß sie immer in Verbindung mit der Vorstellung von Jahwes Herrsein in der Geschichte vorkommt. Überhaupt erweckt auch schon die Weltschöpfungsvorstellung für sich genommen den Eindruck, daß es hierbei nicht so sehr um die Erschaffung der einzelnen Weltordnungen als vielmehr um das Herrsein des Schöpfers über diese Werke geht. Die Vorstellung von der Erschaffung der Welt und die Vorstellung von Jahwes Herrsein in der Geschichte erscheinen demnach als zwei Aspekte eines einzigen, übergeordneten Themenkomplexes, in dem die Weltschöpfungsvorstellung als solche nur ein integrierendes Moment darstellt. Mag daher die Vorstellung von der Erschaffung der Welt bei Deuterocesaja noch so viel Ähnlichkeit mit einer zweifellos nicht nur im Alten Orient, sondern auch im Alten Testament existierenden Weltschöpfungstradition haben: bei diesem Propheten ist sie keine selbständige Schöpfungstradition mehr.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Vorstellung von der Erschaffung des einzelnen Menschen durch Jahwe. Sie begegnet bei Deuterocesaja vornehmlich in Heilsworten, die das Engagement Jahwes bei der Wiederaufrichtung seines Volkes verkünden. Die Herkunft dieser Vorstellung aus der Klage des einzelnen und dem ihr zugeordneten Heilsorakel hat eine große Wahrscheinlichkeit für sich. Dort hat die Vorstellung von der Erschaffung des einzelnen Menschen die Aufgabe, im Kontrast zu dem zerbrochenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf die innige Gemeinschaft zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf hinzuweisen. Dabei tritt aber nicht nur der Akt der Erschaffung des einzelnen Menschen in den Blick des Betrachters, sondern auch seine ganze weitere Lebenszeit, sein Wachstum und sein Gedeihen, kurz: seine Führung durch Jahwe. Gerade dieses Thema ist aber auch für Deuterocesaja entscheidend gewesen, als er die Menschenschöpfungsvorstellung für seine Heilsverkündigung übernahm. Denn es geht dem Propheten stets um mehr als bloß um die Erwählung Israels durch Jahwe, die er mit Bedacht als einen Schöpfungsakt darstellt; er hat immer auch die Wiederherstellung des einmal erwählten und nach dem Gericht begnadigten Gottesvolkes im Sinn. Ja, der Rückgriff auf die Schöpfer-tätigkeit Jahwes an Israel hat geradezu die Funktion, die Möglichkeit einer Weiterführung der Geschichte dieses Volkes auch nach dem Bruch des Exils herauszustellen. Das heißt aber, daß auch die Menschenschöpfungsvorstellung als solche bei Deuterocesaja nur ein integrierendes Moment in einem übergeordneten Themenkomplex darstellt, der von der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel handelt. Mag daher die Vorstellung von der Erschaffung eines einzelnen Menschen bei Deuterocesaja noch so viel Ähnlichkeit mit einer Menschenschöpfungstradition im außerbiblischen Bereich haben: bei diesem Propheten ist sie keine selbständige Schöpfungstradition mehr.

Die Untersuchung hat demnach gezeigt, daß es nicht angeht, die den Propheten beschäftigende Tradition ausschließlich von der formgeschichtlichen

Herkunft der Welt- und Menschenschöpfungsvorstellung her zu erklären. Denn es stellt sich bei genauerem Zusehen heraus, daß Deuterocesaja die betreffenden Schöpfungsvorstellungen nicht nach ihrem ursprünglichen Sitz im Leben, den sie einmal im beschreibenden Lob und in der Klage des einzelnen gehabt haben, beurteilt, sondern nach ihrer Aussagekraft im Rahmen einer für seine Verkündigung speziellen Thematik. Die Eigenart dieser Thematik kommt dabei am deutlichsten in den sogenannten Mischformen zum Ausdruck, während sie in den Welt- und Menschenschöpfungsaussagen nur in Teilaspekten, wenn auch mit einer gewissen Sachlogik für das Ganze, sichtbar wird. So verlangt in den Welterschöpfungsaussagen das Herrsein Jahwes in Schöpfung und Geschichte nach einer Spezifizierung, die das Schicksal Israels berücksichtigt; und umgekehrt verlangt in den Menschenschöpfungsaussagen die Offenbarung der Schöpfermacht Jahwes bei der Führung seines Volkes nach einem Hinweis auf die Einzigartigkeit dieses Gottes, der jeden Zweifel an der Durchführbarkeit seines Heilsratschlusses von vorneherein ausschließt. In den Mischformen dagegen erscheint Jahwe als der Schöpfer des Himmels und der Erde, der bei der Rettung seines Volkes aus Babel und bei dessen Heimführung in das Land der Verheißung alle Widerstände souverän überwindet, weil er eben der einzige und wahre Gott ist.

Läßt sich aber, und das ist jetzt die Frage, diese Thematik in bezug auf ihren Inhalt und ihre Herkunft noch näher bestimmen? Und vor allem: läßt sich von dieser Thematik her eine Verbindung zu der alttestamentlichen Schöpfungstradition erkennen? Mit anderen Worten: die Frage nach der Tradition, die in den Schöpfungsaussagen Deuterocesajas zum Ausdruck kommt, ist hiermit neu gestellt.

II. *Die Tradition von Jahwes Schöpfertum bei Deuterocesaja*

1. Die Verkündigung von Jahwes Königtum

Sucht man nach einem Ansatzpunkt für die Erforschung der Tradition, die hinter den Schöpfungsaussagen Deuterocesajas steht, dann stößt man auf die Verkündigung von Jahwes Königtum bei diesem Propheten. Denn in dieser Verkündigung sind sowohl die entscheidenden Momente der Welt- und Menschenschöpfungsaussagen bei diesem Propheten enthalten wie auch die für die Tradition von Jahwes Schöpfertum bestimmenden Glaubenserfahrungen des alten Israel.

Nicht weniger als viermal und dazu an hervorgehobener Stelle gebraucht Deuterocesaja den Königstitel für Jahwe (Jes 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7). W. H. Schmidt, der sich dem Problem des Königtums Jahwes im Alten Testament eingehend gewidmet hat, vermerkt bei Deuterocesaja eine doppelte Eigentüm-

lichkeit. Einmal: der Prophet gebraucht den Königstitel in polemischer Zuspitzung gegen die Götter im Rahmen seiner Gerichtsreden, die der Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern der Völker dienen (vgl. Jes 41, 21—49; 44, 6—8). Zum anderen: obwohl für Deuterocesaja Jahwe der Herr über die ganze Welt und über alle Völker ist, behält der Prophet die Bindung von Jahwes Königtum an Israel bei; diesen Bezug hat Deuterocesaja zwar aus der Überlieferung übernommen, doch spricht er die in dem Königtum Jahwes über Israel enthaltene Zuwendung den Exulanten als Trost neu zu²⁹. Nach D. Baltzer ist der Neuantritt der Königsherrschaft Jahwes geradezu der Angelpunkt zum Verständnis der deuterocesajanischen Verkündigung vom Königtum Jahwes, weil mit der Heimkehr Jahwes zum Zion das dem Gottesvolk verheißene Heil zur Erfüllung kommt und gleichzeitig das Vernichtungsurteil über die Götter Babels gefällt wird³⁰.

In dieser Verkündigung Deuterocesajas vom Königtum Jahwes spiegelt sich noch deutlich die Auseinandersetzung wider, die in Israel zu der Übertragung des Königstitels auf Jahwe geführt hat. Denn Israel hat diesen Titel aus Kanaan übernommen, wie Schmidt überzeugend nachgewiesen hat. In Kanaan aber trägt nicht nur ein einziger Gott den Titel König, sondern deren zwei: nämlich El und Baal. Baals Königtum unterscheidet sich von dem Königtum Els dadurch, daß El kraft seiner Würde als Göttervater König der Götter ist, während Baal erst durch den Erweis seiner überlegenen Macht im Kreis der Götter König wird. Das Königtum Els ist daher statisch, das Königtum Baals dagegen dynamisch³¹.

Der Grund für die Übertragung des Königtitels auf Jahwe³² lag jedoch nicht darin, daß man in Israel Jahwe mit El oder Baal prinzipiell auf einer Ebene gesehen oder aus purer Polemik diese Umschreibung für die Hoheit Jahwes

²⁹ W. H. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80 (1966) 95.

³⁰ D. BALTZER, Ezechiel und Deuterocesaja, BZAW 121 (1971) 68—71.

³¹ SCHMIDT, Königtum Gottes, 5—65; DERS., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1975, 142—149.

³² Wahrscheinlich hat die Vorstellung vom Königtum Els mit der Begründung des Jahwekultes zu Jerusalem in das Denken Israels Eingang gefunden. Denn in dem vorisraelitischen Jerusalem war nicht nur der Königstitel für einen Gott — vgl. Gen 14, 18: Malki-sedek = „(mein) König ist (der Gott) Sedek“ —, sondern auch die Vorstellung von einem himmlischen Hofstaat bekannt (Jes 6, 1—3); auch wußte man dort von einem höchsten Gott El Eljon, der als Schöpfer des Himmels und der Erde verehrt wurde (Gen 14, 18). Eine Verschmelzung dieser Vorstellungen mit dem Glauben an Jahwes Hoheit lag deshalb sehr nahe. Aber auch die Übernahme der Vorstellung vom Königtum Baals scheint mit der Begründung des Jahwekultes in Jerusalem zusammenzuhängen, wie der Tempelweihspruch Salomos mit seiner Anspielung auf das Wohnen Jahwes in dem für einen Wettergott charakteristischen Wolkendunkel erkennen läßt (1 Kön 8, 12). Ob die Vorstellung vom Königtum Baals schon früher übernommen worden ist, etwa in Schilo, sei dahingestellt. Die Verbindung dieser Vorstellung mit derjenigen vom Königtum Els ist jedenfalls erst in Jerusalem belegt.

gewählt hätte. Die Polemik gegen die Götter der Völker hat sicher eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Doch ist der eigentliche Grund für die Übertragung des Königstitels auf Jahwe zweifellos in der heilsgeschichtlichen Erfahrung Israel beschlossen gewesen. Denn Jahwe hatte sein auserwähltes Volk gegen alle Widersacher machtvoll geschützt und sich dabei immer wieder als der stärkere Gott erwiesen. Darüber hinaus hatte Jahwe sein Volk im Land der Verheißung an der Manifestation seines Königtums auf dem Zion und dessen Heilsfülle teilnehmen lassen. In dieser Führungsgeschichte Israels aber hatte sich Jahwe als der alleinige Gott erwiesen, vor dem alle Götter der Völker als ein Nichts verblaßten.

Nachdem Israel aber den Königstitel einmal auf Jahwe übertragen hatte, bekam das Herrschertum Jahwes im Glauben des Gottesvolkes einen neuen Aspekt. Israel bekannte von jetzt an, daß Jahwe sowohl der Schöpfer und Herr der ganzen Erde wie auch der König seines ausgewählten Volkes war. Denn der Ausschließlichkeitsanspruch des Königs über alle Götter (Ps 95, 3) hatte auf der einen Seite zur Entmachtung dieser Götter und schließlich zu ihrer Leugnung geführt. Den freigewordenen Platz jedoch im Herrschaftsbereich des Götterkönigs hatte auf der anderen Seite fortan die Jahweoffenbarung für sich beansprucht, insofern nämlich Jahwe zum König über Israel wurde. So kam es, wie Schmidt sagt, daß die Botschaft von Jahwes Bund mit Israel sich eines Titels bediente, der zwar dem Polytheismus entstammte, der aber nach seiner Übertragung auf Jahwe in einzigartiger Weise das Zugleich von Zuwendung und Anspruch dieses Gottes zum Ausdruck zu bringen vermochte³³.

Die gleichen Momente, die für die Verkündigung vom Königtum Jahwes konstitutiv geworden sind, finden sich auch in der Schöpfungsdarstellung des Jahwisten von Gen 2. Obwohl hier die einleitende Bemerkung (Gen 2, 4b) auf eine universale, Himmel und Erde umfassende Schöpfertätigkeit Jahwes hinweist, ist im Verlauf der Darstellung von einer Weltschöpfung nicht die Rede. Im Unterschied zu dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, der ausführlich von einer Erschaffung der Welt und ihrer Ordnungen kündigt (Gen 1, 1—2, 4a), konzentriert sich die Schöpfungsdarstellung des Jahwisten auf die Erschaffung des Menschen, ohne dabei den Lebensraum des Menschen und sein Schicksal in der Welt aus dem Auge zu verlieren. Der Jahwist hat zweifellos seine Darstellung in Anlehnung an altorientalische Menschenschöpfungserzählungen entworfen. Doch verrät die Konzeption seiner Darstellung noch deutlich die Struktur der Verkündigung vom Königtum Jahwes³⁴.

Für das Verständnis Jahwes als Schöpfergott ist dabei die vermutlich sekundäre Einleitung („es war am Tag, da Jahwe-Elohim Erde und Himmel machte“) in Gen 2, 4b ohne Belang. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß der

³³ SCHMIDT, Königtum Gottes, 93.

³⁴ Zur näheren Begründung vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, Trier 1970.

Schöpfergott Jahwe-Elohim heißt. Wenn man nämlich bedenkt, daß in der Erzählung von Gen 2, 4b—3, 24 das Elohim-Sein als Versuchung für den Menschen von ausschlaggebender Bedeutung ist, dann kommt man kaum an der Schlußfolgerung vorbei, daß der Jahwist die Bezeichnung Jahwe-Elohim mit Absicht als Hoheitsnamen für den Schöpfergott in seiner Darstellung gewählt hat. Denn damit ist Jahwe gemeint, der Herr des Himmels und der Erde, der sich als der alles Geschaffene wesenhaft verfügenden Gott erweist und der jeden Anspruch der Geschöpfe auf Göttlichkeit als Ohnmacht und Nichtigkeit entlarvt.

Das Schöpfungshandeln Jahwes konzentriert sich nach der Darstellung des Jahwisten auf den Menschen, den Gott zur Teilnahme an seiner Herrlichkeitsoffenbarung in Eden bestimmt hat. Dabei hat der Erzähler in Gen 2, 7—9 die Erschaffung des Menschen (V. 7), seine Versetzung in den Garten von Eden (V. 8) und die Möglichkeit seiner Teilnahme am Leben (V. 9) deutlich nach den Grunderfahrungen des Jahweglaubens gestaltet, nämlich in Anlehnung an die Erwählung Israels zum Gottesvolk, an seine Hineinführung in das Land der Verheißung und schließlich an die Weisungen Jahwes betreffs der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft auf Erden. Das heißt aber, daß die Glaubenserfahrung Israels von seiner Führung durch Jahwe die Struktur der jahwistischen Schöpfungsdarstellung bestimmt hat.

2. Das Schöpfertum Jahwes bei Deuterocesaja

Angesichts der Bedeutung, die der Thematik von Jahwes Königtum bei Deuterocesaja und dem Jahwisten zukommt, stellt sich die Frage, ob nicht zwischen den Darstellungen dieser beiden Autoren ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. Die Frage hat allein schon ihre Berechtigung durch den Umstand, daß zwischen der Verkündigung des Propheten und der Schöpfungsdarstellung des Jahwisten offensichtlich eine gewollte Beziehung besteht. Das gilt nicht nur für die ausdrückliche Erwähnung des Gottesgartens von Eden (Jes 51, 3), sondern auch für die Verwendung sogenannter Paradiesmotive in den Heilsworten des Propheten wie etwa die Umwandlung der Wüste in einen bewässerten Garten mit herrlichen Bäumen (Jes 41, 17—20) und das von Jahwe bewirkte wunderbare Sprossen der neuen Lebensfülle für das Gottesvolk (Jes 43, 19; 44, 1—5; 55, 13). Nimmt man hinzu, daß diese Beziehungen alle von der für Deuterocesaja ebenso wie für den Jahwisten wichtigen Thematik von Jahwes Königtum getragen werden, dann ist die Annahme eines überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen den Darstellungen dieser beiden Autoren unausweichlich. Zu klären bleibt nur die Frage, wie dieser Zusammenhang näher zu bestimmen ist.

Hier können die Bemerkungen, die Westermann zur Bedeutung der biblischen Urgeschichte gemacht hat, hilfreich sein. Denn die Bedeutung der bibli-

schen Urgeschichte, zu der die Schöpfungsdarstellung des Jahwisten als ein integrierender Bestandteil gehört, muß nach Westermann in einer doppelten Richtung gesehen werden: einmal in der Richtung zur Mitte des Alten Testaments hin und von dieser Mitte her und zum anderen in der Richtung zur Vorgeschichte des Alten Testaments hin, von der sie ja berichten will, und zwar bis zum Anfang der Welt und des Menschen. Gewöhnlich wird die theologische Bedeutung der Urgeschichte nur in der ersten Richtung gesucht. Doch muß man beachten, daß die biblische Darstellung des Urgeschehens sich unverkennbar an ein vorisraelitisches Reden vom Urgeschehen anschließt. Dieses Sich-Anschließen an vorgegebene Traditionen, sagt Westermann, wäre aber durchaus unnötig, wenn die Erzähler der Urgeschichte nur hätten sagen wollen, daß der Retter Israels auch der Schöpfer der Welt ist. Die Absicht der Erzähler, Menschheitstraditionen vom Anfang aufzunehmen und gewandelt weiterzugeben, daß sie von der Jahwegemeinde gehört werden, und diese Menschheitstraditionen in Verbindung zu bringen mit dem Israel eigenen, aus dem Bekenntnis zu Jahwe, dem Rettergott, erwachsenen Traditionen, muß vielmehr als solche theologisch anerkannt und gewertet werden⁸⁵. Ähnlich sind auch die Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja zu beurteilen, deren Herkunft, was die verwendeten Schöpfungsvorstellungen betrifft, außer- und vorisraelistisch ist⁸⁶. Diese Schöpfungsaussagen stehen zwar unübersehbar in einer engen Beziehung zu der Heilsverkündigung des Propheten. Doch ist die pauschale Vereinnahmung dieser Schöpfungsaussagen in den Heilsglauben Israels oder auch nur die Behauptung, sie hätten dem Heilsglauben gegenüber ausschließlich eine dienende Funktion, als unsachgemäß abzulehnen. Denn gerade unter der Voraussetzung der Eigenständigkeit dieser Schöpfungsaussagen gelingt es erst dem Propheten, seinen Hörern den Umstand ins Bewußtsein zu rufen, daß das von ihm verkündigte Heilshandeln Jahwes an seinem Volk in dem gewaltigen Horizont seines göttlichen Schöpferwirkens steht⁸⁷, ein Umstand, der die Universalität des neuen Heils mit Nachdruck hervorhebt.

Das andere Gesicht der Erzählungen in der Urgeschichte sieht, wie Westermann sagt, nach vorne in die Geschichte Israels als des Volkes Gottes hinein. Dieser Aspekt kommt in der Verbindung der Urgeschichte mit der Volksgeschichte zum Ausdruck. Ja, diese Verknüpfung ist selber schon Auslegung der Urgeschichte; sie gibt ihr einen neuen Sitz im Leben und damit einen neuen Sinn. Die Sicht der Urgeschichte aber als Prolog der Geschichte Jahwes mit Israel wirkt sich bis in jede der Erzählungen und Genealogien hinein aus; sie gibt jedem dieser Einzeltexte ein neues Gesicht. Denn die Texte, sagt Westermann, sind jetzt Anrede an Israel nicht mehr in direkter Einwirkung der Urzeit

⁸⁵ WESTERMANN, Genesis 1—11, 90.

⁸⁶ Vgl. hierzu das von ALBERTZ zusammengetragene religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial (54—90).

⁸⁷ So WESTERMANN, Das Buch Jesaja, 24.

auf die Gegenwart, sondern über die Brücke oder das Medium der Geschichte³⁸. Ähnliches gilt auch hier wieder von den Schöpfungsaussagen bei Deuterocesaja. Denn der Prophet hat den Charakter der Anrede, den die Schöpfungsdarstellung schon bei dem Jahwisten gehabt hat, für seine Verkündigung aufgegriffen und neu interpretiert. Er hat nämlich mit Vorstellungen, die ihm und seinen Hörern vertraut gewesen sind³⁹, eine neuartige Beziehung zwischen dem Walten Jahwes in Schöpfung und Geschichte aufgezeigt, wobei ihm offensichtlich das Beispiel des Jahwisten vor Augen gestanden hat. Trotz dieser gewollten Beziehung ist auch hier der Schöpfungsglaube mit dem Heilsglauben keineswegs identisch; beide ergänzen sich vielmehr zu einer neuen theologischen Aussage, deren Sinn eigens erschlossen werden muß.

III. *Gott als Schöpfer und Erlöser bei Deuterocesaja*

1. Die Glaubenskrisen der Exulanten

Zum besseren Verständnis der Erlösungsbotschaft Deuterocesajas ist es gut, sich die Krisen des Jahweglaubens zu vergegenwärtigen, in der sich damals die Verbannten zu Babel befanden. Denn diese Krisen hat, wie O. H. Steck gezeigt hat, Deuterocesaja nicht nur in seiner Eigenschaft als Propheten und damit als Zeugen der Gegenwart Jahwes herausgefordert, sondern auch als einen theologischen Denker. Die Krisen bestanden nämlich darin, daß sich Israel nach dem Untergang des davidischen Reiches plötzlich wieder in Knechtschaft und unter Fremdherrschaft befand. Theologisch gesehen hieß das, daß Jahwe die Heilstat der Herausführung aus Ägypten zurückgenommen hatte. Das Volk sah sich gleichsam in einen heilsgeschichtslosen Raum verwiesen, der nicht nur Israel als Gottesvolk, sondern auch Jahwe selbst in Frage stellen mußte. Denn was war von Jahwe und seiner Führung des Gottesvolkes in der Geschichte noch übriggeblieben? Die Versicherung der gesamten Exiltheologie, sagt Steck, daß die Katastrophe Israels das seit langem angekündigte Gericht Jahwes sei, war doch nur die eine Seite des Problems; die düstere Kehrseite war, daß jedem heilvollen

³⁸ WESTERMANN, Genesis 1—11, 91.

³⁹ Was die Weltschöpfungsvorstellung angeht, so rechnet ALBERTZ damit, daß das beschreibende Lob und mit ihm die Weltschöpfungsvorstellung im Exil von offiziellen Kreisen Judas (ehemalige Tempelsänger?) bewußt weitergepflegt worden ist, auch nachdem es keinen gottesdienstlichen Ort mehr dafür gab. Auf diese Weise könnte Deuterocesaja mit dem Gotteslob Israels vertraut gemacht worden sein. Bei der Menschenschöpfungsvorstellung dagegen hat Deuterocesaja nach ALBERTZ auf eine mehr individuelle Form der israelitischen Frömmigkeit zurückgegriffen, die zu einer Art Subreligion unterhalb des offiziellen Jahweglaubens gehört hat; ihr Sitz im Leben ist das im kleinen Kreis vollzogene Klageritual gewesen, das weitgehend unabhängig neben den großen Festen der Jahweheiligtümer herlief und sich oft weit davon entfernen konnte (150—164).

Neuanfang durch Jahwe theologisch der Boden entzogen war und das Vertrauen zu Jahwe eine fundamentale Erschütterung mitgemacht hatte. Dieser akuten Krise des Jahweglaubens sah sich Deuterocesaja gegenüber, wie die Problemstellungen seiner theologisch argumentierenden Aussprüche zeigen⁴⁰.

Es sind dabei, wie Steck gezeigt hat, vor allem zwei Probleme gewesen, die den Propheten als theologischen Denker beschäftigt haben. Es mußte zunächst angesichts der so schmerzlich erfahrenen Diskontinuität der Heilsgeschichte die übergreifende Einheit Jahwes bei aller Verschiedenheit seines Handelns mit Nachdruck herausgestellt werden. Deshalb bemüht sich Deuterocesaja zu zeigen, daß das von ihm verkündigte Heil aus der Macht des Schöpfers und Weltlenkers Jahwe lebt, einer Macht, die seit Urbeginn wirkt. Doch bliebe die Geschlossenheit des deuterocesajanischen Denkens nach Steck nur unvollkommen, und die Einheit Jahwes letzten Endes gestört, wenn sie nur durch solche Kontinuitätslinien des göttlichen Wirkens entfaltet würde, die neben oder über der annullierten Heilsgeschichte zu dem verkündigten Neubeginn führen. Deuterocesaja sah sich vielmehr noch vor die Aufgabe gestellt, die früheren Heilstaten Jahwes als Heilstaten in der Einheit Gottes mit dem neuen Heil zu verbinden, ohne dabei den durch das Gericht bezeichneten Bruch zwischen dem Früheren und dem Neuen geflissentlich zu übersehen. An dieser Stelle ist aber die theologische Relevanz der Schöpfungsaussagen dieses Propheten für seine Erlösungsbotschaft zu bedenken⁴¹.

2. Die Erlösungsbotschaft des Propheten

Die Erlösungsbotschaft des Propheten beginnt mit der Proklamation des objektiven Sachverhalts, daß Jahwe sein Volk erlöst hat (Jes 43, 1). Das Verbum „erlösen“ (*gā'al*) ist ein Ausdruck des Familien- und Sippenrechts und meint dort gewöhnlich den Rückkauf des von der Familie verlorenen Grundbesitzes (Lev 25, 23—34), auch den Vollzug der Blutrache (durch den „Löser“ des Blutes: Dtn 18, 6) und den Ausgleich des Kraftverlustes der Sippe durch den entsprechenden Aderlaß bei den anderen: kurz die Wiederherstellung von Lebenskraft, Freiheit und Besitzstand der Sippe oder eines ihrer Glieder. Wenn auch Deuterocesaja, so bemerkt Elliger, den Terminus „erlösen“ in die religiöse Sprache nicht erst eingeführt hat (vgl. Gen 48, 16 E), so ist doch er es gewesen, der ihn, besonders in der Partizipform, zu einem zentralen theologischen Begriff gemacht hat. Ohne Ausnahme ist nämlich bei diesem Propheten Jahwe das Subjekt und ebenso ausnahmslos Israel das Objekt. Was für den Propheten den Begriff so anziehend gemacht hat, ist nach Elliger offenbar mehr als das, was

⁴⁰ H. O. STECK, Deuterocesaja als theologischer Denker, KuD 15 (1969) 280—293.285 f.

⁴¹ STECK, Deuterocesaja als theologischer Denker, 292.

die übliche Übersetzung „erlösen“ zum Ausdruck zu bringen vermag, auch anderes als das, womit sich der Begriff „Erlöser“ in der christlichen Theologie angefüllt hat. Gewiß steht im Vordergrund die Lösung aus Bindungen wirtschaftlicher Art und aus persönlicher Unfreiheit, eine Bedeutung, die sich bei der Übertragung des Begriffs auf das Volk von selbst ausweitete zur Befreiung von aller sozialen und politischen Not. Aber um das auszudrücken, sagt Elliger, hätte auch das Verbum „loskaufen“ (*pādāh*) zur Verfügung gestanden. Daß Deuterocesaja dennoch dem familienrechtlichen Begriff „erlösen“ so eindeutig den Vorzug gibt vor dem handelsrechtlichen „loskaufen“ (nur Jes 50, 2; 51, 11), der weiter nichts besagt als „den Gegenwert erlegen“, kann schwerlich einen anderen Grund haben als den, daß es ihm auf die mit dem Begriff selbst gegebene Motivation ankommt. Denn der „Erlöser“ handelt immer aus einer inneren Verbindung zu dem zu Erlösenden heraus. Natürlich, sagt Elliger, ist die Verbindung bei dem göttlichen Erlöser nicht physischer Art wie das Sippenverhältnis bei dem menschlichen Löser, sondern das durch Jahwe selbst gesetzte Bundesverhältnis, das mindestens so fest hält wie menschliche Familienbände und dem Jahwe unter allen Umständen die Treue hält, weil er eben Jahwe ist. Schließlich mag für die Bevorzugung des Verbums „erlösen“ auch das Moment eine Rolle gespielt haben, daß es anders als „loskaufen“ die totale Wiedergutmachung des Unheils impliziert. Von daher versteht man, daß die Heilszusage von der Erlösung Israels auf dem Hintergrund der Schöpferprädikationen erfolgt. Denn die Erlösung zur Freiheit ist Neuschöpfung durch Jahwe⁴². Doch was heißt das?

Wenn man bedenkt, daß Deuterocesaja sich vor die Aufgabe gestellt sah, die früheren Heilstaten Jahwes als Heilstaten in der Einheit Gottes mit dem neuen Heil zu verbinden, ohne dabei den durch das Gericht bezeichneten Bruch zwischen dem Früheren und dem Neuen geflissentlich zu übersehen⁴³, dann stellt sich ihm die Erlösung durch Jahwe als die schöpferische Einholung jenes Anfangs dar, den Gott einst mit der Erwählung Israels gesetzt hat. Das Schöpfertum Jahwes kommt dabei in doppelter Weise zum Tragen: einmal in der Überwindung des Bruches zwischen dem Früheren und dem Neuen, einer Aufgabe, die für das am Nullpunkt seiner Existenz angelangte Israel selber nicht zu bewältigen war, und sodann in der Vollendung der früheren Heilstaten Jahwes durch eine Heilstat von universaler Bedeutung und eschatologischer Qualität.

Die Folge der Erlösung Israels durch Jahwe ist die Aufhebung des Gerichtszustandes und die Ermöglichung der Umkehr (Jes 44, 22); denn die Erlösung verschafft dem Gottesvolk von Jahwe die Annahme an Kindes Statt und die Führung in das Land der Verheißung (Jes 43, 5 f.). Dort aber wird sich die

⁴² ELLIGER, 150 f.

⁴³ So STECK, Deuterocesaja als theologischer Denker, 292.

Herrschaft Jahwes über Israel und die Lebensgemeinschaft Gottes mit seinen Auserwählten glücklich vollenden (Jes 54, 1—10). Auch hierbei wirkt sich das Schöpfertum Jahwes in doppelter Hinsicht aus: einmal in der Tatsache, daß mit der Begründung eines neuen Seins der Erlösten auch eine neue Sinngebung für ihr Leben verbunden ist. Sodann aber gewinnt das in Israel offenbarte Heil Jahwes paradigmatische Bedeutung für alle erlösungsbedürftigen Menschen, insofern nämlich der universale Horizont des Schöpferwirkens Jahwes die unumschränkte Ganzheit des Heils für alle Menschen verlangt.

Der Zweck des Erlösungsgeschehens ist, wie Deuterocesaja mit Nachdruck betont, die Ehre Jahwes, der sich in seinen Auserwählten verherrlicht (Jes 43, 7). Im Alten Testament meint der Begriff „Ehre“ (*kābôd*) Jahwes die Herrschermajestät Gottes, seine Herrlichkeit, die, wie das hebräische Wort noch erkennen läßt, als Gewichtigkeit und das heißt als realer Wert und als meßbare Macht empfunden worden ist. Wiederum kommt hierbei die schöpferische Komponente des Erlösungsgeschehens in doppelter Weise zum Ausdruck. Einmal in der Weitergabe des schöpferischen Impulses, den die Erlösten empfangen haben, an andere erlösungsbedürftige Menschen. Wenn nämlich das Volk der Erlösten aus dem Erlebnis der ihm geschenkten Freiheit heraus die Liebe seines Gottes zum Wohl aller Menschen bezeugt⁴⁴, dann wird das Heil Gottes tatsächlich greifbar in der Welt, so wie es die „Ehre“ Jahwes erfordert. Sodann aber wirkt sich das Schöpfertum Jahwes in der universalen Manifestation seiner Königsherrlichkeit aus. Denn der Prophet ist offenbar der Ansicht, daß nicht nur die Schöpfung als solche die Herrlichkeit Jahwes verkündet, sondern auch die Neuschöpfung des Sünders in der Geschichte. Während dort das Sichtbarwerden des Geheimnisses Gottes in den Wunderwerken der Natur den Begriff der Ehre Jahwes bestimmt, ist es hier die den Menschen in seiner Ganzheit erfassende Offenbarung Jahwes als Erlöser. In beiden Fällen drängt die Schöpfermacht des einen Gottes Jahwe auf die Kundgabe seines Wesens nach außen.

⁴⁴ In diesem Zusammenhang ist die Tatsache zu beachten, daß Deuterocesaja neben der Ankündigung vom Untergang Babels und der Befreiung aus der Knechtschaft des Exils mit einer auffallend persönlich gehaltenen Sprache um den Glauben der Exulanten wirbt. Offenbar war er der Ansicht, daß die politische Befreiung der Exulanten aus Babel nur die Freiheitsbedingung für das Gottesvolk setzen, aber noch nicht dessen Freiheit selbst bedeuten würde. Hier gilt, was J. RATZINGER in einem anderen Zusammenhang sagt, daß nämlich ein politisch verordnetes Heil kein wirkliches Heil ist. Freiheit kann vielmehr nur aus Freiheit entstehen. Denn nur da, wo sich der Mensch zur Liebe und das heißt auch zum Sinn befreien läßt, rührt er wahrhaft an die Region des Heils (Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, in: Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 147).

Anarchismus und Terror. Sozialethische Aspekte (I)

In folgenden Darlegungen sollen die Phänomene Anarchismus und Terror unter sozialethischem Aspekt beurteilt werden. Es handelt sich um Erscheinungen des gegenwärtigen Gesellschaftslebens, die zwar in Theorie und Praxis zu unterscheiden sind, aber doch enger als meist vermutet zusammengehören und einen einzigen Kontext bilden. Anarchistische Bestrebungen und terroristisches Tun zählen ohne Zweifel zu jenen „Zeichen der Zeit“, die vom II. Vatikanischen Konzil diagnostiziert werden¹. Um so erstaunlicher ist es, daß das Problem der Anarchie und des Terrors in einer Zeit, wo Agenten des Terrors zunehmend ans Werk gehen und alle Welt auf sich aufmerksam zu machen verstehen, keine amtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche vorliegen. Weder in der Sozialenzyklika „Über den Fortschritt der Völker“ (1967) noch im „Apostolischen Brief“ „Octogesima Adveniens“ (1971), wo die augenblickliche Bilanz soziopolitischer Verhältnisse gezogen wird, kommen Anarchismus und Terror eigens zur Sprache. Diese thematische Lücke erklärt sich teilweise wohl daraus, daß Papst Paul VI. ein politisch-ethisches Konzept dartut, von dessen Ansatz her Erscheinungen wie die genannten gar keinen Platz haben, sozusagen „indiskutabel“ erscheinen, „kein Problem“ bilden. Die Verurteilung solcher Perversionen scheint gar nicht erforderlich zu sein, weil eben die Verkehrung so evident ist. Dennoch: man muß von einer Mangelercheinung in der kirchlichen Doktrin sprechen; es ist nämlich nicht einzusehen, warum die modernen Geißeln Anarchismus und Terror nicht ebenso diagnostiziert werden und eine formelle (offizielle) Verurteilung erfahren sollten wie der marxistische Sozialismus², der extreme Liberalismus³ oder die Unordnung auf dem Gebiet des Sexualverhaltens.

I. Anarchismus

1. Begriff

Der Begriff Anarchismus geht auf den französischen Frühsozialisten und Sozialphilosophen Proudhon zurück: *anarchisme* (1840). Das deutsche Fremdwort Anarchismus, das nun etwas mehr als hundert Jahre alt ist und eine

¹ Vgl. Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et Spes* = GS 1) Nr. 1 = GS 1.

² Vgl. den „Apostol. Brief“ *Octogesima Adveniens* (OA) von Papst PAUL VI. (1971) OA 32–34.

³ OA 35.

Erweiterung des Wortes Anarchie (anarchie) darstellt, geht auf die griechische Vokabel an-archia (ἀναρχία) zurück. Mit dem Alpha privativum kommt zum Ausdruck, daß hinter dem Wort ein (gesellschaftlicher) Zustand anvisiert ist, in dem es keine archia gibt — keine archia, das besagt ein Zusammenleben ohne Herrschaft, eben ohne „archisches“ Prinzip.

Anarchie meint die Situation eines Volkes, das keine Regierung mehr hat oder dessen Regierung keine (notwendige) Autorität besitzt, um zu regieren. Anarchie bedeutet ein politisch-soziales System, wonach das Individuum von jedem Regiertwerden emanzipiert werden muß (soll). Im ersten Fall haben wir den regierungstechnischen, im zweiten Fall den sozialphilosophisch-ethischen Anarchie-Begriff.

Archia bzw. Archä (ἀρχή) lotet aber noch tiefer. Wo Archä fehlt, da gibt es keinen Ur-Grund, keinen „prinzipiellen“ Anfang, keine „Dominante“ im Sinne von etwas, das bestimmend Herrschaft ausübt oder gar Gewalt-Verfügung aus sich entläßt. Meint Archie eine bestimmte Verfassung, die Elemente eines hier-archischen „Systems“ (= Zusammen-Ordnung) beinhaltet, so bedeutet An-Archie eine im Grunde verfassungslose Wirklichkeit ohne maßgebende Grundlegung und ohne eindeutige Zielbestimmung. Anarchie ist systemlos, herrschaftsfrei; sie konzipiert dennoch ein Gesellschaftssystem, das ohne Gewalt und Herrschaft auskommen soll. Hier liegt bereits ein Widerspruch vor, wenigstens in jener Form des Anarchismus, der konsequent und radikal ist. Anarchismus macht aus der sich so verstehenden Anarchie eine Weltanschauung, ein Bekenntnis: deswegen *Anarchismus*. Er verabsolutiert — als Ismus — den Anarchiegedanken, faßt ihn zu einer Doktrin zusammen, die ihrerseits die Basis für eine Bewegung abgibt — Anarchismus steigert sich geradezu in eine Religion, besser: zu einem Fanatismus, der die geschichtlich ausmachbaren Radikalismen erklären mag.

2. Geistesgeschichtliche Hintergründe

In der Sophistik der griechischen Klassik sind nicht ernst genug zu nehmende Quellen anarchistischer Gesinnung zu entdecken. Eine hervorragende Rolle in dieser ideengeschichtlichen Vorbereitungskampagne spielt der Sophist Kallikles. Nur Unkenntnis seiner moraltheoretischen Position kann dazu führen, ihm keinen erstlinigen Stellenwert in der Reihe der Anarcho-Doktrinäre und -Theoretiker zuzuerkennen. Kallikles' Überlegungen gedeihen auf dem Hintergrund des von Protagoras formulierten Homo-Mensura-Satzes. Daraus hatte noch Protagoras selbst gefolgert: also besitzt das positive staatliche Rechtsgesetz innerhalb der von der Gesellschaft für die Gesellschaft erlassenen Reglements keine unbedingte Gültigkeit. Geltung könne letztlich nur das beanspruchen, was sich zur Geltung bringen, d. h. sich real *durchsetzen* lasse. Kallikles nun schreitet zu der an Radikalität und Konsequenz nicht überbietbaren These fort: jedes

positive Sittengesetz und Rechtsgebot steht im Gegensatz zu dem, was von Natur aus richtig, gut, recht ist. Er konzentriert sich auf die Pointierung der Dissonanz zwischen dem, was von Natur aus (φύσει) gerecht ist, und dem, was (nur) durch Setzung (θέσει) oder Gesetz (νόμῳ) gerecht ist. Das positiv Gesetzte stelle nämlich eine Beschränkung und Vergewaltigung der (einzel)menschlichen Freiheit dar⁴. Auch das Naturrecht wird von Kallikles als ganz gewöhnliches d. h. von Menschen gesetztes und sanktionierte Recht betrachtet. Da ist noch ein sozialpsychologisches und zugleich pragmatisches Argument zu beachten: Den Nomos haben die Schwachen gemacht, um die Starken daran zu hindern, sich durchzusetzen. Nach Kallikles' Meinung besteht die Eudaimonie darin, keinem zu dienen; der Tapfere setzt sich hemmungslos durch. Nicht nur Gemeinwohlgedanken, sondern auch Schamgefühl werden von Kallikles verlacht. Hier liegt eine entscheidende anarcho-typische Einstellung vor, die sich über den Stirner'schen Solipsismus der rücksichtslosen Selbstgefälligkeit in den heutigen Terrorismus weiterpflanzte. Ihn müssen, weil er auf anarchistischem Gedankengut fußt, konsequenterweise durch das Schamgefühl gesteckte Grenzen und Gesetze (Archai) unberührt lassen. Wie bereits für Kallikles die Weisheit der Philosophen leeres Geschwätz ist⁵, so bedeutet einem Anarcho-Terroristen modernen Zuschnitts bedachte Reflexion von Theoretikern nichts anderes als „akademische Impotenz“.

Kallikles erachtet staatliche Gesetze als Willkürerfindungen, Zufälligkeiten, wertlose Beliebigkeiten. Das wahre Gesetz, das Natur-Gesetz bestehe im Jagen nach dem je *eigenen* Vorteil, im Verfolgen des *privaten Interesses*. Von diesem rücksichtslosen Durchsetzen eigener Interessen lassen sich die Starken auch nicht durch das Abwehrsystem der Einzelgesetze abhalten oder einschüchtern. Das natürliche Recht schränke ja die Begierde des einzelnen gerade nicht ein, sondern mehre, verschärfe sie, so daß man sie, gleichgültig mit welchen Mitteln, zu befriedigen suche. In diesem Kontext steht der Unrecht Tuende höher als der Unrecht Erleidende⁶.

Auch nach den *Kynikern*, vor allem nach der Konzeption des *Antisthenes*, war das tiefste Wesen des Menschen in der Natur verwurzelt und muß sich deshalb dem Nomos der Polis widersetzen, wenn sich dieser der Natur entfremdet hat. Es muß allerdings beachtet werden, daß solch kynischer Naturalismus (Nomos gegen Physis und umgekehrt) die Freiheit und die Weisheit bejahte,

⁴ Hier findet sich erstmals eine Pointierung individualistischer Freiheit. In der Neuzeit wird diese Tradition u. a. von NIETZSCHE und SARTRE aufgenommen. Beide gehören insofern in die geistesgeschichtliche Reihe der Vertreter anarchistischer Konzepte, weil NIETZSCHE in seiner vitalistisch-subjektiven Sicht zu einem Moralnihilismus kommt und Sartre aufgrund existentialistischen Freiheitsdenkens zu objektiv-gültiger Sittlichkeit nicht finden kann (die Sympathie Sartres mit dem Baader/Meinhof-Gang kommt nicht von ungefähr).

⁵ Vergl. K. BUCHHEIM, *Wahrheit und Geschichte*² (München 1950) 201.

⁶ Zu KALLIKLES vgl. O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik* Bd. I (Aalen 1964) 166 f.

während der moderne Naturalismus „vielfach mehr die Triebhaftigkeit und die Primitivität“⁷ betont.

In dieser Linie des Naturalismus und Subjektivismus liegt auch *Zenon* (342—270 v. Chr.). Er plädiert für eine freie Gemeinschaft ohne Regierung. Damit wendet er sich gegen die platonische Staatskonzeption. Nach Zeno muß die staatliche Souveränität von der Souveränität des Sittengesetzes des Individuums abgelöst werden. Er meinte, die Verbindung der egoistischen Triebe mit dem Instinkt für Soziabilität lasse menschliche Gemeinschaft entstehen und funktionieren. Ein Schüler Zenons, *Ariston von Chios*, folgerte die volle, durch keine Regel eingeschränkte Freiheit des Handelnden. Wer vollkommen ist, kann tun, was er will. Wunderbar und herrlich wird er leben, tun was ihm gerade einfällt⁸.

Anarchie bekam seit der „griechischen Staatsformenlehre als Gegenbegriff zum geordneten Gemeinschaftswesen vorwiegend negative Bedeutung“⁹.

Nach dem Sozialphilosophen *W. Godwin*, dem Begründer des theoretischen Anarchismus moderner Prägung, ist jedes Volk durch eine Phase hindurchgegangen, wo es sich aus einem „state of anarchy“ in einen „state of policy“ hineinbewegte. Die Verherrlichung eines naturhaften, von staatlichen, d. h. für Godwin ungerechten Reglements unbelasteten Zustandes hat sich später bei *Proudhon* in eine Ideologie des Anarchismus verdichtet. Er glaubte an die sittliche Emanzipation des Menschen. Durch Abschaffung des Geldes und der ungerechten Einkommensverteilung wollte er ein Reich der Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit unter Ausschaltung staatlicher und sozialer Zwangsmittel gründen. Proudhon verstand unter Anarchismus das Gegenteil von Chaos. Für ihn war der Staat der Unruhestifter; nur eine von der Regierungsgewalt befreite Gesellschaft könne die natürliche Ordnung der menschlichen Beziehungen garantieren. Die Gerechtigkeit, worauf Proudhon sein ganzes System abstellt, sollte verwirklicht werden durch Vollzug des Prinzips gegenseitiger Hilfeleistung: Mutualismus. Solche Moral soll das Gleichgewicht einer anarchistischen Gesellschaft gewährleisten, das staatliche Gewaltprinzip verdrängen. Er war sich aber klar darüber, daß „le gouvernement de chacun par soi-même“ (Regierung eines jeden durch sich selbst = Anarchie) nicht voll realisiert werden könne.

In Deutschland hat das Buch *Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“* (1845) anarchistische Ideen propagiert. Er vertritt einen radikalen Individualismus, besser: Privatismus. Moral und staatliche Gesetze (Normen) sind für ihn Hemmnisse der freizügigen personalen Entfaltung. Seine Absicht war, den Staat durch einen „Verein der Egoisten“ zu ersetzen.

⁷ K. BUCHHEIM 189.

⁸ F. JODL, *Geschichte der Ethik* Bd. I (Darmstadt 1965) 41.

⁹ K. VON BEYME, *Anarchismus: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft* Bd. I (Freiburg 1966) 211.

Im Gegensatz zu derart individualistischen Konzeptionen entwickelte sich in Rußland ein eher kollektivistisch orientierter Anarchismus. *Bakunin* (1814—1876) weiß die soziale Freiheit nur dann gesichert, wenn das Erbrecht abgeschafft und die Institution der Ehe beseitigt ist. Er unterstreicht die Unabdingbarkeit der Revolution gegen jede Form staatlicher Autorität. Bakunin nennt die Lust der Zerstörung eine schaffende Lust. An die Stelle von Staat und Kirche tritt nach Zertrümmerung der Staatsmacht der kollektive Anarchismus der gottlosen Internationale der Arbeiter. Bakunin, der wohl konsequenteste Anarchist, sieht die Menschenwürde in der je eigenen, in der je-meinigen Freiheit gegeben. Er erblickt diese Freiheit näherhin darin: keinem anderen Menschen zu gehorchen; die je-meinigen Handlungen nur nach den je-meinigen Überzeugungen zu bestimmen. Vor der Anpreisung von Gewalttaten schreckt er nicht zurück; denn er ruft propagandistisch zur sofortigen unterschiedslosen Zerstörung von allem auf. Nach Bakunin, dem Theoretiker des revolutionären Anarchismus, sollen spontane Massenbewegungen eine soziale Umwälzung herbeizwingen. Streiks, militante Aktionen und lokale Aufstände haben die politische Autorität auszuhöheln, damit die Massen die Produktionsmittel selbst übernehmen können.

Nach *Kropotkin* (1842—1921), der die Lehre Bakunins ins Utopische verlängerte, soll die Güterverteilung nach dem Bedürfnis-, nicht nach dem Leistungsprinzip erfolgen. Innerhalb des russischen Anarchismus wurde später eine Bewegung gegründet, die Gewaltanwendung zynisch glorifiziert und praktiziert. Auf den diesbezüglichen Theorien des S. Nečaeŭ fußte die *Narodnaja-Volja*-Bewegung, die sich zu einem radikalen Terrorismus bekannte. Ganz im Gegensatz dazu entwarf Tolstoi ein anarchistisches Konzept, wonach das Regulativ der christlichen Nächstenliebe das Zusammenleben der Menschen bestimmen sollte.

In den 90er Jahren kommt in Frankreich ein Anarchosyndikalismus auf, der organisierte Arbeiterbewegungen mobilisiert. F. Pelloutier und G. Sorel propagieren die „direkte Aktion“ zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft.

Zu einer Renaissance des Anarchismus kam es in den Studentenbewegungen der 60er Jahre durch den sogenannten antiautoritären Flügel der Außerparlamentarischen Opposition (APO), in Frankreich durch die Initiativgruppe der Mairevolte von 1968. Diese Gruppen sehen den Gegner in sämtlichen Verkörperungen von Herrschaft. Da es sich bei der Studentenrevolte nicht um eine Auffrischung des alten Anarchismus handelt, sondern um eine „Neugeburt auf neuer Basis“¹⁰, sollte man von einem Neo-Anarchismus sprechen.

Es erhellt, daß Anarchismus ein komplexes Datum ist. Seine Begründungen sind so verschieden wie seine jeweiligen Ausgestaltungen und soziopolitischen Konsequenzen. Anarchismus stellt ein nicht-homogenes Phänomen dar. „Keine der vielfältigen Nuancierungen darf daher mit dem Anarchismus schlechthin

¹⁰ G. BARTSCH, *Anarchismus in Deutschland* Bd. II (Hannover 1973) 218.

gleichgesetzt werden¹¹.“ Da gibt es eine rechtliche Variante bei Kallikles, eine ethische Version bei Zenon, eine politische bei Godwin, eine religiöse bei Tolstoi, eine terroristische bei Bakunin. Gemeinsam ist diesen differenten Strömungen die Lehre der (persönlichen) Freiheit und systematischer Ablehnung etablierter staatlicher Gewalt. Anarchismus dringt auf Beseitigung des Staatsapparates als des Trägers von Machtkompetenz und Zwangsvollzug.

In folgenden Darlegungen wird Anarchismus (bzw. Anarchie) begriffen als eine Lehre und Bewegung, die in erster Linie die Institution des Staates ablehnen und in der Folge auch die in einem solchen Gemeinwesen geübten sittlichen Verhaltungen (Normen) im Rahmen von radikalen Emanzipationsbewegungen bekämpfen. Praktische Konsequenzen aus der Anarchie werden im Terrorismus gezogen, der im Hinblick auf die Verunsicherung und Zerstörung des Staates zu jeder Gewaltanwendung entschlossen ist. Zu den geistigen Gründen des Terrorismus gehört ja eine „linke Haltung“, die leicht in Verneinung von Staat abgeleitet¹².

3. Anarchismus und Zeitgeist

Dem Prinzip der Anarchie entspricht es, jede Form von Herrschaft zu verneinen — Herrschaft als Ausweis von Institution, die in einem ganz bestimmten Begründungs- und Funktionszusammenhang steht. In einer Gesellschaft, wo Normen als etwas „Herrschaftliches“ stets in Frage gestellt, wo Institutionen (Staat, Kirche, Privateigentum, Ehe, Familie) ständig attackiert werden, wo Autorität endlos befeindet, vermiest wird, da ist der Boden für Anarchie bereitet. Sofern dies weithin der Fall ist, kann man mit Fug und Recht von einer „Prädisposition unserer Gesellschaft zum Anarchismus“ sprechen¹³. Politische und ethische Orientierungslosigkeit bilden den idealen Ausgangs- und Begründungspunkt. Marion Gräfin von Dönhoff schreibt: Die Wurzeln der heutigen Entwicklung liegen in der „Bezugslosigkeit des modernen Menschen“¹⁴. Wo es keine „Anhaltspunkte“ für ein geordnetes Zusammenleben mehr gibt, hat der Geist oder besser Ungeist des Anarchismus den willkommensten Anhaltspunkt gefunden. Anarchie ist die konsequenteste Haltung (Gesinnung) eines Menschen, der keine „archischen“ Konzepte kennt, anerkennt; der nicht einzusehen vermag, daß ein ordnungsstiftendes Element für Gesellschaft unabdingbar ist. Wenn jemandem das Sensorium für Notwendigkeit einer „Einheit in der Vielheit“

¹¹ V. BEYME 218.

¹² Vgl. H. BUCHHEIM, Referat bei den 6. „Bitburger Gesprächen“: Die Welt (13. I. 1976) 3.

¹³ F. GRAF VON WESTPHALEN, Gefahren des Anarchismus² (Köln 1973: Beiträge zur Gesellschaftspolitik Nr. 7) 12.

¹⁴ MARION GRÄFIN VON DÖNHOF, Wenn der Terrorismus Schule macht: Die Zeit (29. 11. 1974) 1, Sp. 2.

(thomasische Definition von Ordnung) abgeht, wäre er unkonsequent, schließe er sich nicht zum Anarchismus, sofern dieser Ordnung überhaupt ablehnt, Ordnung, die doch ohne „beherrschende“, eben „archische“ Elemente nicht vorstell- und praktikierbar ist. Je nach der eigenen Begründung des Anarchismus sollte man bei ihm auch unterscheiden zwischen einem theoretischen und einem praktischen Typ. Wer die Erkennbarkeit von sozialkonstruktiven „Urgründen“ (Archai-ἀρχαί) verneint und daraus anarchistische Konsequenzen zieht, der ist erkenntnis-theoretischer Anarchist. Wer sich über solche Erkennbarkeit keine Gedanken macht, vielmehr von der faktisch beobachtbaren Ziellosigkeit gesellschaftlichen Verhaltens und Ethos ausgeht, sich so zum Anarchismus bekennt, der ist praktischer Anarchist. Anarchismus kennt zwar auch eine Ordnung, aber eben *seine* Ordnung, die gleichsam eschatologisch „am Ende“ sich spontan herstellt; Anarchismus lehnt jedenfalls etablierte Ordnung ab, auch die hinter ihr stehenden weil sie haltenden „normativen“ Träger und Legitimatoren. Anarchismus ist von Haus aus prinzipienfeindlich; man könnte von Prinzipien-Phobie sprechen: abwehrende Stellung gegen alles „Prinzipielle“ und das heißt ja „Archische“ (das latein. principium = Urgrund, Anfang = griech. archā — ἀρχή) Anti-Archische Mentalität gehört vorrangig in das geistesgeschichtliche Arsenal der anarchistischen (besser: anarchischen) Garnitur. Prinzipienlosigkeit stellt insofern das konzeptuelle Muster des Anarchismus dar. Es liegt in der „Logik“ der Entwicklung, daß in einer Zeit, wo sowohl politisch-ethische als auch z. B. sexualethische Normen systematisch der Verunsicherung und Aushöhlung, wo institutionelle Verfassungen permanent dem rauen Orkan insistierender Hinterfragung ausgesetzt werden, ein *anarchisches Klima* gedeiht. Man könnte schon von der Krankheit der *Anarchitis* sprechen, oder von „*anarchonoider Disposition*“. Ob daraus praktisch-agitatorische Folgerungen gezogen werden, ist eine andere Sache. Anarchismus ist auch da unterschwellig am Werk, wo die Sprache aus den Fugen gehoben wird, wo grammatikalische Gesetzmäßigkeiten und stilistische Regeln außer Kraft gesetzt werden¹⁵, um propagandistischem Vokabular, agitatorischen Parolen, Slogans und der Begriffsverwirrung Raum zu geben. Die Attacke auf die Sprache ist gezielt, weil diese auf Übereinkommen beruht, bestimmte Dinge mit festen Bedeutungen zu versehen. Der Anschlag auf Werte der klassischen Bildung gehört in dieselbe strategische Konzeption. Da beobachten wir in der dem Anarchismus absolut abholden DDR einen anderen Stil. Wenn sie „stolz darauf verweist, daß in ihr das kulturelle Erbe der großen Tradition bürgerlichen Geistes seine eigentliche Heimat und Pflege hat, so ist dies eine Ohrfeige für unsere Pädagogen und Bildungspolitiker, und sie haben sich diese ehrlich verdient“¹⁶. Ein prinzipienfreier, normenloser Raum bildet den fruchtbarsten Nährboden für anarchistischen Geist und anarchische Tat. „Wenn die Väter, Lehrer, die Oberen in der Hierarchie, die Priester keinen

¹⁵ Vgl. W. SCHLAMM, Verblödete Munterkeit: Deutschland-Magazin 2 (1971) 25.

¹⁶ K. OTTEN, Erzählte Welt oder sezierte Sprache?: Rhein. Merkur (20. 11. 1976) 30.

Respekt mehr einflößen, dann bleibt nur noch die nackte Gewalt oder die Anarchie¹⁷.“ Diese These des französischen Soziologen Aron mag zunächst übertrieben anmuten. Sie beinhaltet aber die bare Wahrheit — erkenntlich für den, der auf letzte Zusammenhänge achtet und subtile Verbindungen registriert.

Anarchisch grundiert und affiziert ist auch ein Verhalten, das sich dreist über bestimmte, traditionsmotivierte, aber auch zu inhaltlichen Differenzierungen behilfliche Normen und Reglements hinwegsetzt. „Man könnte die Prädisposition unserer Gesellschaft zum Anarchismus aus der willentlichen Abkehr vom Konservativen erklären¹⁸.“ Um so deutlicher wird die Verantwortung von Autoritätspersonen, durch ihr praktisches Verhalten Achtung zu gewinnen¹⁹.

Die gesamte Strategie der anti-autoritären Bewegung²⁰ fügt sich — gewollt oder ungewollt — in das ideengeschichtliche Konzept anarchistischer Ideologien. Der bis zur Schleifung der Autoritäts-Bastionen reichende Angriff auf derlei Institutionen ist auf die Schaffung eines Hohlraumes aus, der anarchischen Raum freigibt bzw. zur Ausfüllung mit anarchischem Gedankengut geradezu provoziert. Aron erkennt ganz treffend, daß in einer Gesellschaft, in der es keine Respektpersonen mehr gibt, wo keine Hierarchie anerkannt wird, wo Autoritäten verachtet werden, Anarchismus schwelt. Das in der Öffentlichkeit und in den Schulen allenthalben feststellbare pietätlose Verhalten mancher Jugendlicher (und Erwachsener), das sich nach außen in einer — besonders gegenüber alten Menschen — alle Regeln des Anstands und Takttes brechenden Manier dokumentiert, macht einen Teil dessen aus, was zumindest potentieller und antizipierter Anarchismus ist. In solchem Verhalten bekundet sich anarchischer Sinn.

¹⁷ R. ARON, Zwischen Staat und Ideologie (Wien 1974) 182.

¹⁸ V. WESTPHALEN 15.

¹⁹ Ein Beispiel: Es gibt Zusammenhänge zwischen einem bisweilen betont, ja penetrant produzierten säkular-modernen, sich dem Zeitgeist anbietenden Habitus mancher Geistlicher und der liberalen, ja libertinösen Einstellung Jugendlicher z. B. zur Sexualmoral. Warum auch sollten Auflösungstendenzen auf dem einen Sektor, wo einst manches „tabu“ war (man denke an den Kleidungsstil), nicht seismisch hinüberwirken auf andere Sektoren? In beiden Fällen geht es doch einfach letztlich darum, ob sich jemand zu etwas bekennt oder eben nicht. Man mag einwenden, es handle sich da doch um zwei verschiedene Ebenen und moralische Inhalte. Sicher: man vergesse jedoch nicht, daß aller pädagogisch-psychologischen Erfahrung gemäß Menschen, wie sie einmal sind, für ihr sittliches Verhalten auch einen „äußeren Halt“ brauchen, auf eine Dokumentation angewiesen sind, die sie zusätzlich motivieren mag. Im Klartext: Wie kann jemand, der sich ungeniert, vielleicht noch prahlerisch Genüssen der Annehmlichkeitszivilisation hingibt, um ja nicht unmodern zu erscheinen, glaubwürdig verlangen, daß entweder Jugendliche auf sexuelle Lust verzichten oder daß Verheiratete den Begriff eheliche Treue zu leben bereit sind?

²⁰ Diese Bewegung (und Theorie) müßte eigentlich anti-autoritative Bewegung heißen; denn auch eine katholische Ethik hat sich immer schon gegen das „Autoritäre“ gewendet, das in Mißbrauch der Autorität besteht. Gerade christliche Sozialethik verurteilt solche Fehlform; insofern propagiert auch sie „anti-autoritäre“ Erziehung.

Daß und wie sich aber anarchische Gesinnung und Überzeugung in Praxis umsetzen, erhärtet sich augenscheinlich und überzeugend zugleich am Terrorismus. Er ist im Grunde nichts anderes als in die Praxis umgesetzte Anarchie. Die „Philosophie der Tat“ spielt eine fundamentale Rolle²¹. Es gibt heutzutage unter Jugendlichen genügend Formen, in denen sie Vorgesetzte (ob Eltern oder Lehrer) terrorisieren. Das Register des Terrors reicht ja von ganz gezielter Aufsässigkeit bis zu mehr oder weniger verhüllter Drohung, Angstmache, subtiler Erpressung. Unter dem Deckmantel der Mitbestimmung und unter dem Slogan „Emanzipation“ laufen Trends, die auf globale Verunsicherung aus sind. Solche sich von Normen einer Gesellschaft emanzipieren-wollende Generation treibt einem Verständnis von Freiheit zu, das eher den Namen Willkür, autistische Souveränität verdient. Die Folgen sah schon Platon ab, wenn er meinte: „Ursache des Untergangs der Demokratie ist die in ihr herrschende anarchistische Freiheit“²². Er beschreibt die zersetzenden Auswirkungen derartiger anarchistischer Freiheit: Der Vater „fürchtet sich vor seinen Söhnen. Der Sohn aber ... empfindet weder Achtung noch Furcht vor seinen Eltern; denn er will frei sein ... Der Lehrer fürchtet unter diesen Verhältnissen seine Schüler und schmeichelt ihnen; die Schüler haben keinen Respekt vor ihren Lehrern“²³. Wie aktuell! Der „ungeduldigen Jugend“ ist man in „serviler Beflissenheit“ mit Reformgesetzen nachgelaufen²⁴. Die Verhältnisse sind auf den Kopf gestellt. Die von Natur und durch Übereinkommen geregelten Beziehungen von oben und unten, von Lehrer und Schüler sind zerstört bzw. pervertiert. Die dadurch geschaffene Situation nimmt groteske Formen an: Der Vater hat Angst vor seinen Söhnen; der Lehrer fürchtet sich vor dem Schüler! Platon nennt — höchst aufschlußreich — in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, daß sich „die Frauen von den Männern emanzipieren“²⁵. Es geht jenen, die sich nicht mehr an das Althergebrachte halten, eben darum: „frei zu sein“, nur sich selbst gehorchen zu müssen (vgl. Bakunin). Das ist das entscheidende Stichwort in der platonischen Überlegung. Und diese Freiheit, das „Von-niemandem-Beherrscht-sein“ (= An-archie) ist die Quintessenz des Anarchismus. Die hier bereits bemerkbaren „Pervertierungen“ sind typisch für Anarchismus und den darauf aufbauenden Terror. H. Schoeck sieht diesen begründet in der „Preisgabe von immer mehr legalen Autoritätsstrukturen zugunsten amorpher Anfechtungsklüngel“²⁶. Solchem Autoritätsabbau an allen Fronten folgt notwendig ein Chaos, das ja ursprünglich gähnende Leere bedeutet. Derartige chaotische Freiheit, die von der

²¹ Vgl. SARTRE in Stuttgart-Stammheim: „Prinzipien in die Tat umsetzen“.

²² F. KLÜBER, Kathol. Gesellschaftslehre (Osnabrück 1968) 59.

²³ PLATON, Der Staat VIII, 14.

²⁴ H. SCHOECK, Der Terrorismus — Produkt unserer Beflissenheit: Die Welt (6. X. 1975) 6.

²⁵ Staat VIII, 14.

²⁶ SCHOECK 6.

Verwirrung zu profitieren gedenkt, bringt die Bürger dahin, daß sie sich „nicht mehr um die Gesetze kümmern“²⁷; sie wollen „auf keine Weise mehr einen Herrn über sich haben“. Das ist dann der „schöne und jugendlich kecke Anfang, aus dem Tyrannis erwächst“²⁸. Diese treffenden Analysen schließt Plato ab mit folgenden ironisch-sarkastischen Worten: „Laßt uns nun das Glück betrachten, das ... der Stadt zuteil wird, in der solch ein Sterblicher (gemeint ist der Tyrann) emporkommt“²⁹.“ Dieser fatale Ausgang bezieht seine Herkunft aus den anfangs genannten Ansätzen der Anarchie, der normenfreien Grundsatzlosigkeit. Dem anarchistischen Ethos ist daran gelegen, Strukturen aufzulockern, Bindungen zu unterminieren, Gesetzhaltungen verächtlich als Repressionsmechanismen abzuqualifizieren, Verbindlichkeiten zu sabotieren, Begrifflichkeit zu vernebeln. Von hierher dürfte es nicht ganz ungefährlich sein, wenn in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion um die Normenbegründung manche Theologen gegen den Begriff der „menschlichen Natur“ zu Felde ziehen. Damit leugnen sie auch letztlich ein Wesens-Bild vom Menschen. Wenn aber kein Wesen, dann ein zersetztes Wesen. Zersetzung ist Verwesung — und Sinnlosigkeit. Wer gegen in einer objektiven Wesensstruktur begründete Normen anrennt, der betreibt eine anarchonoide Ethik. Ebenso destruktiv verhalten sich jene, die nicht den Mut haben, Dinge unerschrocken beim Namen zu nennen. Die „Baader-Meinhof“ eine Bande zu nennen, scheuen sich manche Zeitgenossen; sie sprechen oder schreiben lieber von BM-Kriminellen oder gar lebenswürdigerweise von BM-Gruppe. Wer so Begriffszersetzung, Umwertung der Werte praktiziert, fördert eo ipso jene genannte Gruppe und deren Aktionen. Er vergißt, was Augustinus meinte, wenn er einen Staat ohne Gerechtigkeit eine Räuberbande nannte, die ja möglicherweise perfekt organisiert sei, eine Führerpersönlichkeit als Autorität an der Spitze habe, aber eben Banden- nicht Staats-, Gemeinwesencharakter besitze, weil ihr die Gerechtigkeit fehle.

Die sich rächende geistig-sittlich-spirituelle Orientierungslosigkeit gründet letztlich im Verlust des metaphysischen Haltes³⁰. „Wenn der Mensch das Maß aller Dinge ist, wenn er nicht im Vergleich mit Höherem seine eigene Bedeutung zu relativieren genötigt wird, dann ist in der Tat nicht einzusehen, warum der, der die bessere Zukunft verspricht, nicht dem, der dieser Zukunft im Wege steht, den Schädel einschlagen soll“³¹.“ Hier gibt Marion Gräfin Dönhoff die schlichte Wahrheit wieder. Und was den atheistischen Anarchismus betrifft, so erinnert man sich gewiß auch an Dostojewski: Wenn es Gott nicht gibt, dann ist

²⁷ Staat VIII, 14 f.

²⁸ Ebda.

²⁹ Staat VIII, 17 ff.; IX, 1 ff. Man könnte mit denselben Worten jenen gratulieren, die in der anarchistischen Freiheit unserer Tage eine paradiesische Zukunft vor sich sehen.

³⁰ v. DÖNHÖFF 2.

³¹ Ebda.

alles erlaubt. Vielleicht waren die Anarchisten und Terroristen die einzigen, die aus diesem Satz des Romans „Brüder Karamasov“ Konsequenzen gezogen haben. Gerade anarcho-terroristische Utopie ist auf den Verlust transzendenter Bindung, Geborgenheit und Sicherung zurückzuführen³². Echte Terroristen jedenfalls besetzen das theologische Vakuum mit perfekter Diabolik. Nur humanistische Gefühlsduselei, aufklärerischer Glaube an Philanthropie, Sentimentalismus oder bodenlose Naivität können über die Zusammenhänge hinwegtäuschen. An dieser Nahtstelle geht der Anarchismus in Terrorismus über (daher Anarcho-Terror), dem in dieser Perspektive flehentliche Appelle an Humanität nur mit leidvolles und verächtliches Grinsen abnötigen. Solche Verachtung ist in der Tat auch verständlich, sofern sich der Terrorist einer Mehrheit konfrontiert weiß, die biedermeierische „Schmücke-dein-Heim“-Poesie kultiviert, von Appeasement faselt, Konfrontationskurs scheut, in hedonistischem Wohlstandsdenken satt dahindämmert³³, der terroristischen Courage nur bürgerliche Feigheit, der Terror-Intelligenz nur Phantasiearmut, Denkfaulheit und Dummheit, der Provokation nur Rückzug entgegenzusetzen hat. Es geht mir darum, den Begriff Anarchismus weiter als üblich zu fassen. Anarchie bedeutet nicht nur Herrschaftslosigkeit, Gewaltfreiheit, sondern im letzten eigentlich Grund-Losigkeit. Anarchie bezieht eine Welt, wo es keinen festen Halt, ja überhaupt keinen Halt (mehr) gibt, wo „nichts hält“. Das anarchische Konzept ist letztlich die Konzeptionslosigkeit. Das radikalistische Element besteht gerade darin, daß entradikalisiert wird: Anarchie ist Ent-Wurzelung alles Institutionellen, Ausreißen normativer Gefüge und Halterungen, Schleifung hierarchischer Bastionen, Zerschlagung autoritativer (nicht autoritärer) Instanzen. Es kommt beileibe nicht von ungefähr, daß in einem Land, wo Anarcho-Terror keine Chance hat, in der Sowjetunion nämlich, das offizielle Ethos an alten Begriffen von Pflichterfüllung, Disziplin, Privilegien und Rängen festhält. Es wird erkannt, daß Nivellierung und Ent-Hierarchisierung ein anarchonoïdes Klima begünstigen. Was oben mit „metaphysischer Haltlosigkeit“ umschrieben wurde, ist unter theologischem Aspekt von Papst Paul VI. so gedeutet worden: „Wahr ist nur jene Gestalt der Menschlichkeit, die sich auf das Höchste, auf Gott richtet, wodurch ... die wahre Form des menschlichen Lebens gewährleistet wird. Keineswegs ist also der Mensch letzter Maßstab seiner selbst³⁴.“ Das Gegenteil haben wir bei Kallikles bzw. Protagoras vernommen: hier ist der Mensch auf sich gestellt; er setzt nur auf sich, hat nur sich „im Sinn“. Und Kallikles gilt zu Recht als der geistige Urahn anarchistischer Bestrebungen. Von dem Pathos, sich aus System- und Institutionszwängen zu befreien, leben auch die im Laufe der Zeit aufgelebten Emanzipationskampagnen.

³² Vgl. G. BRIEFS, Heilserwartung und Kollektivismus: A. BÖHM (hg.), Häresien der Zeit (Freiburg 1961) 295 f.

³³ Vgl. v. WESTPHALEN 13.

³⁴ Sozialenzyklika „*Populorum Progressio*“ (= PP) 42.

4. Anarchismus und Emanzipation

Das heute oft mißverständene Wort Emanzipation meinte im Römischen Recht jenen Akt, in dem der Vater seinen Sohn aus der väterlichen Gewalt (*paterna potestas*) entließ und so frei-setzte. Der Prozeß des Emanzipierens besteht dann später darin, daß ein Sklave aus seinem Sklavenstand (*manicipium*) heraus (e) entlassen wird. Emanzipation besagt demnach die Befreiung eines Menschen (oder einer Gruppe) aus einem Zustand der Versklavung, der Unterdrückung. Der Begriff ist negativ: heraus aus (Bedrückung). Das Ziel, das Wohin dieses Befreiungsunternehmens wird nicht genannt, d. h. das anvisierte Ziel wird einfach in der Folge erblickt, die sich aus dem Herausgehen aus dem früheren Zustand ergibt. Emanzipation ist ein Loslösungsprozeß, der entweder evolutiv-reformerisch oder revolutionär vor sich gehen kann. Wenn auch vom Wort her das Ziel der Emanzipation nicht angegeben wird, so sehen die Emanzipatoren ihr Wohin ganz allgemein in der Freiheit (von), in der Befreiung, im dadurch ermöglichten Zu-sich-selbst-kommen. Ja, Emanzipation will die Bahn zur Findung der eigenen Würde brechen. Solche Würde erscheint als der Gewinn gegenüber dem Verlust der früheren Würdelosigkeit der Versklavung, der Unterdrückung. Ob nun aber dieses ehrenwerte Ziel tatsächlich erreicht wird, das ist fraglich, wenn man sich verschiedene Emanzipationsbewegungen vergegenwärtigt. Emanzipation gelingt nämlich nur dort, wo sie „nicht total ist“ und wo an die Stelle des „abgeworfenen Zwangs eine ethische Bindung als persönliche Verantwortung für den anderen Menschen und die Gesellschaft tritt“³⁵. Dies gilt von der antiautoritären Erziehungsbewegung, die unter der Flagge „emanzipatorische Pädagogik“ segelt, ebenso wie von der Frauen-Emanzipation und von der sexuellen Emanzipation — welche drei übrigens logisch zusammenhängen. Es soll hier nicht übersehen werden, daß zum Beispiel das Programm der Frauenemanzipation einen individual- und sozialetisch unabdingbaren Beitrag zur „Gleichberechtigung der Frau“ leistet. Frauenemanzipatorisches Anliegen ist fraglos nicht nur berechtigt, sondern Pflicht, wenn es darum geht, daß „nach Beseitigung jedes ungerechtfertigten Unterschieds zwischen beiden Geschlechtern der Frau Gleichheit der Rechte zuerkannt wird unter gebührender Berücksichtigung ihrer Würde“³⁶; aber gerade beim Verständnis dieser Würde scheiden sich offenbar die Geister. Bei manchen modernen Feministinnen (bes. in den USA) gewinnt man den Eindruck, ihr fanatisch verfolgtes Ziel habe weniger mit fraulicher Würde und weiblicher Selbstfindung zu tun als mit einem ungestümen, bisweilen hysterisch besetzten Drang, das männliche Prinzip rechts zu überholen. Manche Beduinenfrau, die das für ihren primitiven Haushalt erforderliche Wasser von der Zisterne in einem Krug auf ihrem Haupt ins Zelt trägt, besitzt mehr Würde als manche Frau unserer Zonen, die sich modern, fortschrittlich, emanzipiert wähnt, weil sie möglicherweise als Fließbandarbeiterin verdienst-

³⁵ OTTEN 29.

³⁶ Sozialenzyklika „Quadragesimo Anno“ (1931) Nr. 13.

mäßig „auf eigenen Füßen stehen kann“, von ihrem Mann nicht „unwürdigerweise“ abhängig ist. Diese Beduinenfrau aber hat mehr Selbstidentität als jene sich emanzipiert vorkommende Repräsentantin moderner Weiblichkeit. Zumindest radikale Feministinnen verraten ein im Grunde anarchisches Anliegen: sie streben aus jeder bisherigen Bindung und Fassung (= Institution) heraus³⁷. Man vergleiche die Aussage der amerikanischen „Women's Lib“-Sprecherin Kate Millett: „Die Frau wird durch ihren Körperbau daran gehindert, ein freier Mensch zu sein“ mit dem Satz Pauls VI.: „Wir meinen natürlich nicht jene fingierte Gleichheit, welche die vom Schöpfer selbst gemachten Unterschiede leugnet“³⁸. Typisch für radikale Feministinnen ist das Nichtanerkennen von „archaischen“ Konditionierungen, von natürlichen Grund-Gesetzen, von Maßstäben und den daraus ableitbaren Normen für soziales Zusammenleben³⁹. Auch hier werden die Verhältnisse auf den Kopf gestellt, wie bei den oben erwähnten Vätern, die ihre Söhne fürchten. In beiden Fällen leuchtet dem gesunden Menschenverstand die Widernatürlichkeit, Skurrilität und Groteske ein. Solche Emanzipationsphilosophie hebt jegliches Maß aus den Angeln. Hier gilt: „Emanzipation verneint das Bestehende“⁴⁰ in einem massiven Sinne. Nicht von ungefähr fordert Jane Fonda: „Wir brauchen eine andere Philosophie.“ Die von diesen Frauenrechtlerinnen unternommenen Agitationen laufen in der Tat auf eine „Philosophie der Tat“ hinaus: sie wollen ihre „Prinzipien in die Tat umsetzen“⁴¹. In der Kampagne „Mein Bauch gehört mir“ anlässlich der Protestkundgebungen für Abschaffung des § 218 waren schon gewisse Früchte zu erkennen. Im Slogan „Mein Bauch gehört mir“ steckt eine abgrundtiefe, an Stirners Solipsismus erinnernde Philosophie eines bestimmten Emanzipationsverständnisses und einer spezifischen Auffassung von weiblicher Würde, fraulicher Ehre, femininer Identität. Symptomatisch ist die Tatsache, daß innerhalb dieser Kampagne Frauen der Justiz den Fehdehandschuh hinwarfen, indem sie in der Presse unverfroren bekannten: „Ich habe abgetrieben.“ Hinter dieser frivolen

³⁷ Der bereits terroristische Aspekt erhellt im Falle der farbigen Polit-Philosophin A. DAVIS, die im Rahmen der Black-Power-Bewegung das amerikanische Bürgertum verunsicherte, weil sie von der Sprengung des herrschenden sozialen Systems sprach.

³⁸ OA 13.

³⁹ VALERIE SOLANAS, die 1968 den Pop-Künstler A. WARHOL durch Schüsse schwer verletzte, meint: „Da er eine unvollständige Frau ist, versucht der Mann sein Leben lang, sich zu vervollständigen, eine Frau zu werden“.

⁴⁰ H. BOVENTER, Freiheit, nicht Emanzipation ist der Grundwert (Kirche und Gesellschaft Nr. 27 — Köln 1976) 11.

⁴¹ Eine Formulierung, wie sie SARTRE benutzt hat im Hinblick auf Baader-Meinhof in Stuttgart-Stammheim. — Der britische Weltstar VANESSA REDGRAVE sitzt heute im Zentralkomitee der „Revolutionären Arbeiterpartei“. In der von ihr mitgetragenen Schule wurde Munition gefunden (vgl. Esprit 2 (1976) 15c). Es gibt Indizien, daß „die Frauen mit den Hosen auch ‚unweibliche‘ Aggressionen angezogen haben“ (ebda 16c).

Provokation, die als „freimütig-ehrliches Bekenntnis“ glorifiziert wurde, steckt ein anarchischer Zug: man scheut sich nicht, eine gravierende strafrechtliche Bestimmung propagandistisch außer Kraft zu setzen.

Die Strategie der „sexuellen Befreiung“ ist ein weiteres Beispiel, wie Emanzipation verstanden werden mag. Die Thematik der eben genannten radikalen Frauenemanzipation, welche im Plädoyer für ersatzlose Streichung des § 218 aufgipfelt, ist innerlich mit dem Programm der sexuellen Emanzipation verknüpft. Die Freigabe der Abtreibung gibt erst eigentlich die Bahn frei, um die sexuelle Lust ohne lästige Beschränkungen ausschöpfen zu können. Die letzten institutionellen, d. h. hier strafrechtlichen Sanktions-Hemmungen sind beseitigt. Es gibt nun kein (objektives) Gesetzeswerk mehr, das daran hindert, subjektiv-befriedigt nach eigenem Dafürhalten, nach „Lust und Laune“ Sexualität zu konsumieren: um mögliche Folgen des Sexualaktes braucht man nicht zu bangen. Wiederum ist ausgeprägter Autismus im Spiel, der anarchotypisch ist.

Eines der notwendigen Ergebnisse der Sexual-Emanzipation ist die pornografische Welle. Sie besagt eigentlich mehr als Pornografie; genaugenommen müßte dieser Begriff erweitert werden um Pornooptik und Pornoakustik: diese machen inzwischen ein ganzes Arsenal von Porno-Unterhaltung aus. Der Pornostrategie entspricht es — freilich aus weithin kommerziellen Motiven — die Möglichkeit eines zügellosen Sexualkonsums in Schrift (P-Grafie), Ton (P-Akustik) und Bild (P-Optik) zu demonstrieren und zur Nachahmung zu empfehlen. Die im Pornogeschäft finanziell florierende sexuelle Emanzipation führt nun aber faktisch wiederum zum Gegenteil dessen, was Frauenemanzipation als Ziel vorgibt: Sicherung fraulicher Würde und Gewährleistung von Entsklavung. Pornokratie (wie das Herkunftsland Dänemark zuweilen betitelt wird) lebt ja davon, den weiblichen Körper als Instrumentarium sexueller (nicht erotischer) Lustbefriedigung zu benutzen: Frau als Lustobjekt, als „occasio“, die sexuellen Triebe abzureagieren. Porno-„grafische“ Machenschaft ist darauf angelegt, den weiblichen Sex von der Frau zu abstrahieren, diesen zu ideologisieren, indem man ihn zum Ganzen, zur Wahrheit erklärt beziehungsweise hochklügelt. Dahinter verbirgt sich mehr als nur eine moderne Offerte von „entkrampfem“ Amüsement; ein Versuch nämlich, tradierte Normen zu ignorieren, um auf dem Trümmerfeld sexualethischer Desorientierung Sexualanarchie in die Wege zu leiten. Pornoisierung stellt die letzte Konsequenz der Absicht dar, den sexuellen Sektor ohne Bedingungen zum „Vergnügungspark“ freizugeben, ihn rücksichtslosem auto-hedonistischen Consumerism auszuliefern. Pornokratische Libertinage bildet einen jener Mosaiksteine, die das Bild der Zerstörung sittlicher Werte Stück für Stück formieren. Die Bedeutung solcher Demontage-Strategie hat keiner besser als Lenin erkannt, wenn er von der gelungenen Demoralisierung eines Volkes einen idealen Aufweichungserfolg erhofft, eben weil Lenin weiß, daß eine in der Wertüberzeugung und moralischen Haltung verunsicherte, gleichgültig gewordene Gesellschaft die Keime der eigenen Selbstaflösung nährt. Ist mal

diese ethische tabula rasa bereitet, dann haben Utopisten und ideologische Gaukler leichtes Spiel. „Mit der hochgradigen Unsicherheit der Orientierung geht die Empfänglichkeit für eine glaubwürdige Weltanschauung Hand in Hand⁴².“ Zeiten der „Orientierungsschwierigkeiten und geistigen Unsicherheit sind Blütezeiten für Heilslehren und Utopien⁴³.“ Es sollte deutlich geworden sein, daß es Beziehungspunkte zwischen Anarchie (als Grundsatzlosigkeit, Wertnihilismus) einerseits und Emanzipationsbewegungen andererseits gibt, wenn es diesen darum geht, sich von etablierten Bindungen um jeden Preis loszureißen, um angeblich in ein Reich der Freiheit vorzustößen, das aber nach Besetzung und Meisterung mit utopischen Rezepten schreit. Wie sehr schon Plato recht hatte, wenn er solche Globalfreiheit in Tyrannis umschlagen sieht, ergibt sich aus modernen anarchistischen Bewegungen und deren Affinität zum Terrorismus als schlichte Folge. Es sei hier auf die Tatsache hingewiesen, daß von den 22 Aktivisten der Kerntruppen der RAF (= Rote Armee-Fraktion) zwölf Frauen sind. „Konzept und Aktivität der RAF sind auch Ergebnis einer explosiven Emanzipation der beteiligten weiblichen Aktivisten⁴⁴.“

Nach dieser Analyse des Hintergrunds mancher Emanzipationsprozesse (man könnte von „Emanzipationitis“ sprechen) steht an, das Phänomen des begleitenden „Radikalismus“ zu konturieren.

5. Anarchismus und Radikalismus

Radikalismus will Veränderung von der Wurzel her. Er zielt darauf, etablierte Ordnung, Strukturen von der Wurzel (= radix) her auszumerzen, auszurotten, mit „Stumpf und Stiel“ aus der Welt zu schaffen. Eine Majorität von jungen radikalisierten Utopisten will auf den Trümmern eine „neue Welt“ aufbauen. Terror zielt auf solche Zertrümmerung; er setzt ja in extrem-radikaler Manier ein Prinzip mit innerer Logik, aber ohne Umsicht, durch. Terror ist ein „Katalysator der Ungeduld⁴⁵.“ Der utopische Ansatz scheint den Terroristen einen Freibrief dafür auszustellen, von den widerständig-harten Realitäten des sozio-politischen Alltags zu flüchten — hinein in die fixe Idee einer besseren, angeblich von sämtlichen entmenslichenden Zwängen freien, weil emanzipierten Gesellschaft. Die Verunsicherung des Gesellschaftsgefüges wird um so bedrohlicher, auf je wirklichkeitsfremdere Abstraktionen (Vorstellungen) die Radikalen rekurren. B. Willms meint, der Radikalismus vor allem der Neolinken sei „Ersatz

⁴² W. BREZINKA, *Erziehung und Kulturrevolution* (München 1974) 13. In diesem Buch werden die Gefahren antiautoritärer Erziehung und deren ideologischer Charakter hervorragend analysiert.

⁴³ K. H. BIEDENKOPF, *Fortschritt und Freiheit*³ (München 1975) 29.

⁴⁴ H. J. HORCHEM, *Extremisten in einer selbstbewußten Demokratie* (Freiburg 1975) 27.

⁴⁵ H. BUCHHEIM 3.

für die Konkretisierung“. Er folgert weiter: Radikalisierung sei „fortschreitende Abstraktion“, und die Unmittelbarkeit einer abstrakten Theorie bedeute „praktisch Terror“⁴⁶. In der Verjochung von Radikalismus und Utopie keimt die eigentliche soziale Gefahr jener Bewegungen, die auf radikale Weltverbesserung drängen. Radikalismus hat im Koordinatensystem eines demokratischen Ethos keinen Platz. Wenn Demokratie das permanente Austragen und geduldige Aushandeln der optimalen politischen Möglichkeiten besagt, dann kann eine politisch-soziale Radikalkur nicht das geeignete Hilfsmittel und Therapeutikum zur Lösung beziehungsweise Linderung von Schwierigkeiten sein. Nur über den Dialog, mit Geduld, Bescheidenheit und Sachkenntnis vermag verantwortlich der gordische Knoten der antagonistischen Verhältnisse entwirrt zu werden. Das Schwert, welches in diesem Fall die Methode der Radikalismen symbolisiert, bringt keine echte Lösung, sondern Vergewaltigung, Terror und Zerstörung. Dieser werde heute aber immer „unmöglicher“, während dynamischer Ausgleich und gewaltfreie Aktion immer dringlicher sei⁴⁷. Weil niemand, am wenigsten in der politischen Praxis, die Wahrheit für sich gepachtet hat, besitzt auch niemand das Recht, seine Theorien mit Gewalt durchzusetzen. Wer im politischen Bereich „von seiner Wahrheit spricht, der ist ... praktisch immer Terrorist“, was nur dadurch „harmlos bleibt, daß die meisten, die so reden, keine praktischen Politiker sind. Um so schlimmer, wenn die Theorie zur Praxis wird“⁴⁸.

II. Teil folgt

⁴⁶ Planungsideologie und revolutionäre Utopie (Stuttgart 1969) 19.

⁴⁷ O. K. FLECHTHEIM, Radikalismus contra Extremismus: Neues Hochland 6 (1974) 493.

⁴⁸ WILLMS 20.

Das Ehecatechumenat in kirchenrechtlicher Sicht

Unabhängig vom jeweiligen Standpunkt im kirchlichen Meinungsspektrum herrscht heute weitgehende Übereinstimmung, daß die geltende Ordnung des Codex Iuris Canonici (= CIC) für die Bewältigung der anstehenden pastoralen Aufgaben oft wenig hilfreich ist. Die einen folgern daraus, man müsse sich halt gedulden, bis die eingeleitete Kirchenrechtsreform einen befriedigenden Abschluß gefunden habe. Andere fühlen sich an Bestimmungen, die eine zeitgemäße Seelsorge behindern, nicht mehr gebunden und suchen Lösungen, die dem geltenden Recht widerstreiten. Zählen dazu auch die Verfechter des Ehecatechumenates (= EK)? Diese Frage soll hier geprüft werden.

I. Das Ehecatechumenat

Die Erkenntnis, daß die Sakramente als Glaubenszeichen eine personale Glaubensentscheidung voraussetzen, führte im Zusammenhang mit den Initiationssakramenten zur Neubelebung des altchristlichen Katechumenates. Es beinhaltet die liturgisch ausgestaltete mehrstufige Einweisung in den Glauben innerhalb der Gemeinde¹. Die in Frankreich seit zwanzig Jahren vor allem mit dem Taufcatechumenat gesammelten Erfahrungen werden nun auch in der Ehevorbereitung angewandt².

In ihrem Beschluß zur „Pastoral der Ehevorbereitung“ vom November 1969³ unterscheidet die französische Bischofskonferenz zwei Gruppen von Ehebewerbern:

— Brautleute, die formell erklären, daß sie ungläubig sind; sie soll der Priester zum Nachdenken bringen, damit sie ihr Verhalten zur Kirche ändern oder das Trauungsgesuch zurückziehen.

¹ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln—Köln—Freiburg—Wien 1975; Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral B 2, D 2: Kirchliches Amtsblatt Trier 119 (1975) 204 f., 215.

² Ob ein solches nicht mehr unmittelbar auf die Initiationssakramente bezogenes pastorales Bemühen noch unter den Katechumenatsbegriff gefaßt werden kann, mag hier dahingestellt bleiben.

³ Glaubensgespräche mit Brautleuten. Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell, hrsg. von J. G. Gerhartz, Frankfurt 1971.

— Brautleute, die faktisch religiös abständig sind; ihnen soll der Priester helfen, zu einer positiven Einstellung gegenüber dem Glauben zu gelangen.

Sind die Bemühungen des Seelsorgers bei beiden Partnern vergeblich, soll er sich an Hand folgender Kriterien ein Urteil bilden:

1. Entspringt die Trauungsbitte „einem gewissen Sinn für das Religiöse?
2. Besteht bei der Verweigerung des Sakramentes die Gefahr, die Brautleute ungerechterweise der Kirche zu entfremden?
3. Würde eine Verweigerung des Sakramentes nicht jede Hoffnung auf eine christliche Erziehung der Kinder zerstören?“

Gelangt der Priester dabei zu keiner klaren Entscheidung, soll er diese dem Bischof überlassen (Nrn. 14—15).

Obwohl in den Kriterien von Sakramentsverweigerung die Rede ist, macht der dazugehörige Kommentar der Bischöflichen Familienkommission Frankreichs deutlich, daß der Priester die Assistenz nicht ablehnen, ja die Brautleute nicht einmal dazu bewegen darf, die Trauungsbitte zurückzunehmen, sondern lediglich behilflich sein soll, daß sie zu einem bewußteren Entschluß im Hinblick auf das Ehesakrament finden⁴.

Auf derselben Vollversammlung billigten die französischen Bischöfe auch die Umwandlung des kanonischen Brautexamens in ein Traugespräch⁵.

Das EK, das in mehreren französischen Diözesen seit Ostern 1973 erprobt wird, knüpft an diesen Beschluß der Bischofskonferenz an, geht aber in entscheidenden Punkten darüber hinaus. Nach dem in der Zeitschrift „Gottesdienst“ enthaltenen Bericht liegt diesem Pastoralversuch folgendes Schema zugrunde:

- Es handelt sich um zivilrechtlich verheiratete Brautleute, die nicht für das Ehesakrament disponiert sind, aber dennoch eine religiöse Feier wünschen.
- Zeigt sich im Traugespräch, daß die Partner zu einer weiterführenden Glaubensbesinnung gewillt sind, die sie vielleicht einmal um die kirchliche Trauung bitten läßt, werden sie in der Kirche vom Pfarrer unter die Ehe Katechumenen aufgenommen, und zwar in liturgischer Form: mit Gebeten, Segnung der Ringe, aber ohne Ehemillenserklärung. Den Teilnehmern an der Feier wird mitgeteilt, daß es sich nicht um die sakramentale Eheschließung handelt.
- Es folgt zusammen mit dem Priester und gläubigen Eheleuten ein gemeinsamer Weg, auf dem das Paar in seiner konkreten Situation angenommen und begleitet

⁴ Glaubensgespräche (Anm. 3) 48—59.

⁵ Reformversuche der französischen Bischöfe: HerKorr 24 (1970) 8.

⁶ R. DUMONT, Ehe-Katechumenat in Frankreich: Gottesdienst 9 (1975) 73—76; Der Bischof von Autun (MSGR. A. F. LE BOURGEOIS) zum Pastoralversuch „Ehe-Katechumenat“: a. a. O. 75 f.

wird. Das Erleben überzeugender christlicher Existenz, der brüderliche Austausch und die Erfahrung des Geborgenseins in dieser Gruppe bieten den Ehecatechumenen die Möglichkeit, einen vertieften Zugang zu Jesus Christus und seiner Kirche zu finden.

— Das Katechumenat schließt — wenn es nicht vorzeitig abgebrochen wird — mit der sakramentalen Feier der Ehe.

Im folgenden befassen wir uns ausschließlich mit diesem französischen Modell, in dem das EK bisher seine deutlichste institutionelle Ausformung erfahren hat.

II. Bewertung des Ehecatechumenates nach geltendem Kirchenrecht

Zwei Tatbestände sind hier zu beurteilen: der Aufschub der kirchlichen Eheschließung und die Stellung der bloß standesamtlich verheirateten Katholiken.

1. Der Trauaufschub

Die Zulassung zum EK bedeutet, daß die erbetene kirchliche Eheschließung auf unbestimmte Zeit verschoben wird. Der Bischof von Autun begründet dies in der Zeitschrift „Gottesdienst“ so: „Es gibt Brautleute, die wohl Christen sind, ... aber der Kirche stehen sie sehr ferne. Sie sind nicht bereit zum Sakrament der Ehe. Trotzdem wünschen sie eine religiöse Feier, die den Ernst ihrer gegenseitigen Hingabe unterstreicht. Man kann sie nicht dazu zwingen, ein Sakrament zu empfangen, das sie ablehnen — zumindest jetzt⁷.“

Diese Begründung geht bereits von Voraussetzungen aus, die vom geltenden Recht nicht gedeckt sind; sie ist zudem in mancher Hinsicht widersprüchlich: Wie kann zum Beispiel die Erfüllung einer Bitte Zwangsausübung sein? Die jetzige Kirchenordnung kennt nur eine religiöse Feier im Zusammenhang mit der Eheschließung, nämlich die sakramentale (cc. 1094—1100). Von daher dürfte es beim Durchschnitt der unvoreingenommenen Brautleute äußerst selten vorkommen, daß von vornherein trotz des Trauungswunsches das Sakrament abgelehnt wird. Ein so ungewöhnliches Verhalten ist in der Regel wohl erst möglich, nachdem die Ehebewerber über den eigentlichen Sinn und die Konsequenzen ihrer Bitte „aufgeklärt“ worden sind, und zwar in der Weise, daß ihnen klargemacht wurde, sie hätten diese entscheidende Bedeutung der kirchlichen Trauung gar nicht erkannt oder überhaupt erkennen können. Ob ein Traugespräch zur Bejahung oder Ablehnung des Sakramentes führt, wird ja wesentlich mitentschieden vom Sakramentenverständnis und pastoral-kerygmatischen

⁷ A. a. O. 75 f.

Geschick des Seelsorgers. Dessen Hauptanliegen sollte sein, die im Wunsch nach einer kirchlichen Feier enthaltenen Anknüpfungspunkte für das Sakrament einfühlsam aufzugreifen und zu entfalten, anstatt die bei den Gesprächspartnern eventuell latent vorhandenen Ansätze zum Sakramentenausschluß zu stärken und ins Bewußtsein zu heben.

Die Möglichkeit eines Ausschlusses der sakramentalen Ehedimension wird freilich dadurch vergrößert, daß das französische EK widerrechtlich den Weg zu einer nichtsakramentalen liturgischen Trauungsfeier eröffnet.

Unabhängig von diesen grundsätzlichen Bedenken ist für die rechtliche Erlaubtheit des Aufschubes der kirchlichen Trauung zunächst maßgebend, ob die behauptete Ablehnung des Ehesakramentes durch ausdrücklich gesetzten Willensakt erfolgt oder nicht.

1.1 Trauaufschub bei ausdrücklichem Ausschluß des Sakramentes

Nach c. 1086 § 2 in Verbindung mit den cc. 1012 § 2 und 1084 ist die Eheschließung ungültig, wenn durch positiven Willensakt die Sakramentalität der Ehe ausgeschlossen wird. Die kirchliche Rechtsprechung sieht diesen Tatbestand dann als erwiesen an, wenn die Sakramentsablehnung gegenseitig vereinbart oder einseitig zur förmlichen Bedingung des Eheabschlusses gemacht wird beziehungsweise wenn aus dem Verhalten der Partner hervorgeht, daß sie ernsthaft gewillt sind, eher auf die Ehe zu verzichten als deren Sakramentalität zu bejahen⁸. Erlangt der Seelsorger beim Traugespräch die Gewißheit, daß in dieser Weise ein Vorbehalt gegen die Sakramentalität existiert, darf und muß er die Assistenz verweigern oder aufschieben, da Christen gemäß c. 1012 § 2 nur sakramental verheiratet sein können.

1.2 Trauaufschub bei Fehlen einer ausdrücklichen Sakramentsablehnung

Da der Seelsorger die Kandidaten für das EK nicht vor die Alternative zu stellen braucht: „Entweder ihr bejaht das Sakrament oder ich muß euch eine religiöse Feier versagen“, wird er nicht leicht und häufig wirkliche Sicherheit über das Vorliegen eines rechtserheblichen Sakramentsvorbehaltes gewinnen. Daraus folgt aber noch nicht, daß der beim EK praktizierte Trauaufschub in den meisten Fällen unstatthaft ist. Um darüber abschließend urteilen zu können, muß zunächst noch untersucht werden, ob sich hinter der mangelnden Bereitschaft für das Sakrament, von der der Bischof von Autun spricht, nicht doch andere dem gültigen oder erlaubten Eheabschluß entgegenstehende Gründe verbergen (vgl. c. 1019 § 1). Das erfordert, daß wir uns die vom EK erfaßten

⁸ H. HANSTEIN, Kanonisches Eherecht, Paderborn ¹⁹⁵⁸, 164; U. MOSIEK, Kirchliches Eherecht, Freiburg ¹⁹⁷², 214 f.

Personen noch etwas näher anschauen. Von ihnen heißt es in der Zeitschrift „Gottesdienst“:

Sie verlangen eine religiöse Trauung, aber nur aus oberflächlicher Gewohnheit oder unter gesellschaftlichem Druck; sie wollen ihren gemeinsamen Weg dem Schutz Gottes anvertrauen, jedoch fehlt ihnen fast vollständig die Beziehung zu Christus, und am kirchlichen Leben nehmen sie nicht teil.

Gibt diese Charakterisierung rechtlich begründeten Anlaß zu Bedenken gegen eine kirchliche Eheschließung?

1.2.1 Zur *Gültigkeit* der Ehe sind nach c. 1081 § 1 drei Voraussetzungen verlangt: die Ehfähigkeit, der Ehewille und die Beobachtung der kanonischen Form.

— Mit ihrer Bitte um die kirchliche Trauung erklären sich die Ehe Katechumenen zur Einhaltung der *Formpflicht* bereit.

— Als Christen, die frei sind von den im geltenden Recht umschriebenen Eehindernissen (vgl. cc. 1058—1064, 1067—1080), sind diese Brautleute zur Spendung beziehungsweise zum Empfang des Ehesakramentes *befähigt*.

— Sie wollen in Freiheit eine dauerhafte Verbindung schließen und bejahen deren Ausrichtung auf das Kind (c. 1082 § 1). Jedenfalls ist davon bis zum Erweis des Gegenteils auszugehen.

Diese Ehebewerber werden vielleicht nachdenklich angesichts der absoluten Treuebindung christlicher Ehe, die ihnen im Laufe des Traugesprächs bewußt wird. Aber durch ihr Festhalten an der kirchlichen Heirat geben sie zu erkennen, daß sie zwar zögernd, aber doch mit einem gewissen Gottvertrauen das Abenteuer zu zweit wagen wollen. Selbst wenn sie bislang nichts von der absoluten Unauflöslichkeit, der Sakramentalität, dem Christus- und Kirchenbezug ihrer künftigen Ehe wußten, erfahren sie nun im vorbereitenden Gespräch mit dem Seelsorger davon. Solange sie diese Wesenselemente christlicher Ehe nicht im Hinblick auf ihre eigene Heirat ausdrücklich ablehnen — das Beharren auf der kirchlichen Eheschließung spricht dagegen¹⁰ —, beeinträchtigt ihr bisheriges mangelhaftes Eheverständnis gemäß den cc. 1084 und 1086 § 2 in keiner Weise den für die gültige Trauung erforderlichen *Konsens*¹¹. Mögen sich die Brautleute

⁹ DUMONT (Anm. 6) 73—75.

¹⁰ Nach MSGR. LE BOURGEOIS (Anm. 6) 76 ist die Anerkennung der Unauflöslichkeit Voraussetzung für die Zulassung zum EK.

¹¹ Nach c. 1084 behindert der sog. einfache Rechtsirrtum die wirksame Ehezustimmung selbst dann nicht, wenn er den Beweggrund zum Vertragsabschluß bildet. Es ist geplant, an dieser Norm auch im neuen Recht festzuhalten: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur, Typ. Pol. Vat. 1975, c. 301; dazu P. HUIZING, in: *Communications* 3 (1971) 76.

auch aus vordergründigen Motiven zur kirchlichen Trauung angemeldet haben, das schließt nicht aus, daß das Pastoralgespräch sie zu einer gewandelten Auffassung und zu einer positiven Haltung gegenüber der christlichen Dimension ihrer Ehe führt.

1.2.2 Für die *Erlaubtheit* der kirchlichen Eheschließung nennt das geltende Recht ebenfalls drei Bedingungen:

— Der trauende Geistliche muß sich zunächst Gewißheit über den *status liber* der Brautleute verschaffen (c. 1097 § 1 n. 1).

— Der Seelsorger soll weiter Ehebewerber, die es nötig haben, eine *Glaubensunterweisung* anbieten (cc. 1020 § 2, 1033 S. 1). Wird diese von den Brautleuten abgelehnt, darf die kirchliche Trauung nach einer ausdrücklichen Entscheidung der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des CIC nicht verweigert oder aufgeschoben werden¹².

— Schließlich sind die Brautleute an ihre Gewissenspflicht zu erinnern, das Ehesakrament *in würdiger Weise* zu spenden und zu empfangen (c. 1033). Gemäß c. 1066 darf der Priester jedoch nur bei sogenannten öffentlichen Sündern die Trauassistentz vom vorhergehenden Empfang des Bußsakramentes abhängig machen. Liegt ein schwerwiegender Grund vor, etwa die Gefahr der völligen Abwendung von der Kirche oder der areligiösen Kindererziehung, darf selbst dieser Personenkreis ohne Beichte kirchlich getraut werden¹³.

Die Kandidaten für das EK fallen allein auf Grund ihrer religiös-kirchlichen Abständigkeit noch nicht unter die „*publici peccatores*“ des c. 1066, wohl aber als nur bürgerlich Getraute, falls die Nichtigkeit ihrer Ehe einem größeren Personenkreis bekannt ist (vgl. c. 2293 § 3)¹⁴. Dabei ist zu berücksichtigen, daß diese Publizität durch die in der kirchlichen Öffentlichkeit des Gotteshauses erfolgende liturgische Aufnahme unter die Ehecatechumenen herbeigeführt werden kann. Sofern die Ehecatechumenen öffentlich Unwürdige im Sinne von c. 1066 sind, „hören sie aber gerade durch die kirchliche Trauung auf, es zu sein¹⁵“.

¹² Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos vom 2./3. 6. 1918 n. 3: AAS 10 (1918) 345.

¹³ Vgl. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Typ. Pol. Vat. 1932, n. 198, p. 118 s.; H. HEIMERL, *Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht: Der Seelsorger* 35 (1965) 121 f.; *Glaubensgespräche* (Anm. 3) 44–46.

¹⁴ H. MÜSSENER, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis*, Düsseldorf 1950, 35 f.; K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, II. Band, München–Paderborn–Wien 1967, 184; HEIMERL (Anm. 13) 118–120. — Wegen der Ungeklärtheit des Begriffes „*publicus peccator*“ soll c. 1066 de lege ferenda weggelassen; P. HUIZING, in: *Communicationes* 5 (1973) 71.

¹⁵ HEIMERL (Anm. 13) 122.

Wir können also feststellen: Nach geltender Ordnung ergeben sich bei den für das EK in Frage kommenden Personen, sofern diese nicht ausdrücklich das Sakrament ablehnen, keine Gesichtspunkte, die allgemein gegen ihre rechtmäßige, d. h. gültige und erlaubte kirchliche Heirat sprechen.

1.2.3 Die Gläubigen haben ein Anrecht darauf, nach Norm der kanonischen Bestimmungen zur Eheschließung zugelassen zu werden (vgl. cc. 467 § 1, 682). Jede Beeinträchtigung dieses Anspruchs stellt eine Verletzung des Grundrechtes auf Ehe dar (vgl. c. 1035)¹⁶. Auch die Bischöfe sind an die vom gesamtkirchlichen Gesetzgeber festgelegten Trauungsvoraussetzungen gebunden (c. 335 § 1) und können diese ohne besondere Ermächtigung nicht verschärfen¹⁷.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ausgenommen die Fälle, in denen die Brautleute entschieden die Sakramentalität ihrer Ehe ausschließen, widerspricht der beim französischen EK übliche Trauaufschub dem geltenden kanonischen Recht.

2. Die Stellung der bloß standesamtlich verheirateten Katholiken

Bedingung für die Zulassung zum EK ist, daß das Paar zivilrechtlich getraut ist¹⁸. Es kann sein, daß es schon lange in einer Zivilehe lebt und diese nun kirchlich ordnen will. Andere Paare werden vielleicht erst kurz vor dem Gang zum Pfarrer auf dem Standesamt gewesen sein in der Überzeugung, daß ihrer baldigen kirchlichen Eheschließung nichts im Wege steht. Sicherlich werden unter den Kandidaten für das EK auch zivil noch nicht Verheiratete sein, von denen der Priester nun die standesamtliche Trauung verlangt, obwohl oder weil eine kirchliche Hochzeit (noch) nicht möglich ist.

In jedem Fall bedeutet der Eintritt in das EK, daß vom zuständigen Seelsorger das Zusammenleben in bloßer Zivilehe auf unbestimmte Zeit angeraten, gutgeheißen oder wenigstens toleriert wird.

¹⁶ J. G. GERHARTZ, Zur Reform der kanonischen Eheschließungsform: *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem R. Bidagor III*, Rom 1972, 636; J. NEUMANN, Menschenrechte — auch in der Kirche?, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, 46—48.

¹⁷ Aus den Darlegungen von R. DUMONT und MsGR. LE BOURGEOIS in der Zeitschrift „Gottesdienst“ (Anm. 6) geht nicht hervor, ob die französischen Bischöfe für das Experiment des EK die Billigung Roms eingeholt haben; vgl. dazu auch HerKorr 24 (1970) 8, wonach die ursprünglich vorgesehene Weisung der französischen Bischofskonferenz an die Seelsorger, glaubens- und kirchenfernen Paaren den Verzicht auf die kirchliche Trauung nahezu legen, auf Einwände des Apostolischen Stuhles hin abgeändert wurde.

¹⁸ MsGR. LE BOURGEOIS (Anm. 6) 76.

Ein solches Verhalten widerspricht der geltenden kirchlichen Ordnung, gemäß der Katholiken in der Regel¹⁹ nur nach kanonischer Eheschließung gültig verheiratet sind (c. 1094). Die bloße Zivilehe ist für Katholiken eine sittlich unerlaubte Verbindung²⁰. Sie kann — zumal im Zusammenhang mit dem EK — den Charakter einer Probeehe annehmen, die nach überlieferter kirchlicher Überzeugung unzulässig ist²¹. Die den gültigen Eheabschluß betreffenden kirchenrechtlichen Vorschriften sind Konkretisierungen des sakramentalen Zeichens und als solche bedeutsam nicht nur für die rechtliche²², sondern zugleich für die ontologisch-theologische Wirksamkeit einer ehelichen Gemeinschaft²³.

Gläubige, denen der Wunsch nach einer kirchlichen Trauung in absehbarer Zeit nicht erfüllt werden kann, dürfen daher nicht zur zivilen Heirat gedrängt werden. Melden sich Paare, die bereits auf Grund der standesamtlichen Trauung zusammenleben, muß die „erste Pflicht des Seelsorgers“ dahin gehen, diese Verbindungen kirchlich gültig zu machen²⁴, d. h. in unserem Falle, der Bitte um kirchliche Heirat zu entsprechen. Ist eine kanonische Eheschließung nicht möglich oder ist es — wie bei den Ehekatechumenen — ungewiß, ob es je dazu kommen wird, dann ist nach Auskunft der kirchenrechtlichen Handbücher²⁵ und bischöflicher Weisungen²⁶ die Trennung der Scheingatten anzustreben oder zumindest darauf hinzuwirken, daß sie nur freundschaftlich (wie Bruder und

¹⁹ Siehe unten Anm. 78.

²⁰ MOSIEK (Anm. 13) 117—119; MÖRSDORF (Anm. 14) 143, 147.

²¹ J. RATZINGER, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: *GuL* 41 (1968) 374; P. FELICI, *Indissolubilità del matrimonio e potere di sciogliere il vincolo*: *Communicationes* 7 (1975) 175.

²² Anderer Auffassung: J. BÖCKLE, Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht, Freiburg 1967, 24 f.; J. DUSS-VON WERDT, Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe: *MySal* IV 2 (1973) 447 f.; E. SCHILLEBEECKX, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerüttung, in: *Für eine neue kirchliche Eheordnung*, hrsg. von P. J. M. Huizing, Düsseldorf 1975, 56 f.

²³ H. HEIMERL, Verheiratet und doch nicht verheiratet?, Wien—Freiburg—Basel 1970, 171—176, 184, 193; K. REINHARDT, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht, in: K. Reinhardt/H. Jedin, *Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971, 30—32; E. CORECCO, Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „*Gratia perficit, non destruit naturam*“: *AfkKR* 143 (1974) 421, 428 f., 434—437.

²⁴ MÖRSDORF (Anm. 14) 293.

²⁵ GASPARRI (Anm. 13) n. 1296, p. 316; TH. GOTTLÖB, *Grundriß des katholischen Ehegesetzes*, Einsiedeln—Köln 1948, 160; HANSTEIN (Anm. 8) 239 f.; MÖRSDORF (Anm. 14) 293 f.; MOSIEK (Anm. 13) 76, 293.

²⁶ Anordnung für die Diözese München-Freising vom Dezember 1947 (zit. nach A. Scheuermann, *Sakramentenempfang ungültig Verheirateter*: *Klerusblatt* 41, 1961, 156), die in fast allen deutschen Diözesen übernommen wurde.

Schwester) zusammenleben. Sind sie dazu nicht bereit oder fähig, fehlt ihnen die Disposition zum Sakramentenempfang (vgl. c. 855)²⁷.

Im Falle der Ehecatechumenen scheidet auch eine bloße Tolerierung der Zivilehe aus, da die Partner im Traugespräch hinreichend über die katholische Ehelehre unterrichtet werden und dadurch ihr etwa vorhandener guter Glaube an die Legitimität ihrer Verbindung aufhört (vgl. c. 1015 § 4).

III. Überprüfung der für die Notwendigkeit des Ehecatechumenates genannten Gründe

Sind die Argumente der Befürworter des EK stichhaltig, lassen sie zugleich eine Streichung oder Änderung der diesem Pastoralexperiment entgegenstehenden kirchenrechtlichen Bestimmungen angebracht oder gar zwingend erscheinen.

1. Kirchliche Trauung oder Verstoßung?

1.1 Es wird behauptet, die im CIC normierte Formpflicht lasse nur zwei Möglichkeiten: Entweder der Priester traut jeden ehefähigen Katholiken, der darum bittet, oder er trägt durch die Assistenzverweigerung dazu bei, daß die Bittsteller sich verbittert von der Kirche abwenden. Das geltende Recht verhindere eine dem Menschen nachgehende, ihm angepaßte Seelsorge; es stelle vor die Alternative: „entweder das Sakrament oder gar nichts“²⁸.

²⁷ BISCHOF B. STEIN, Stellungnahme zur Resolution „Ökumenische Ehe“ des „Marienburger Kreises“: Kirchliches Amtsblatt Trier 114 (1970) 105; CORECCO (Anm. 23) 430 f. — Da eine baldige kirchliche Trauung für die Ehecatechumenen *nicht* „moralisch unmöglich“ ist, kann der Ansicht von HEIMERL (Anm. 23) 199 f. nicht zugestimmt werden, für den die „volle eheliche Gemeinschaft“ und „auch der Empfang der Sakramente der Buße und des Altares einige Zeit vor der geplanten Konvalidierung“ erlaubt sind. — Als öffentliche Sünder sind die Ehecatechumenen darüber hinaus auch in ihren sog. Ehrenrechten beeinträchtigt (cc. 2294 § 2, 2256 n. 2), z. B. in der Eignung zum Patendienst (cc. 766 n. 2, 796 n. 3) oder zur Mitarbeit in kirchlichen Gremien (c. 693 § 1). Aus dieser geminderten Rechtsstellung ergeben sich erhebliche Hindernisse für eine volle Hineinnahme der Ehebewerber in das konkrete Gemeindeleben, in das „gemeinsame Suchen, aus dem der Glaube wachsen soll“ (R. DUMONT, Glaube wächst durch gemeinsames Suchen: Gottesdienst 10, 1976, 17—20), das doch das Kernstück des französischen Pastoralversuchs ausmacht.

²⁸ DUMONT (Anm. 6) 74 zitiert den Pfarrer von Lugny: Wir spürten, „daß in ihrer Lebenshaltung viel Positives war. Aber jede Entwicklung dieser positiven Ansätze war unmöglich. Denn wir hatten nur zwei Lösungen anzubieten: entweder das Sakrament oder gar nichts — man war in der Kirche oder draußen“. Es war nicht möglich, „Christ zu werden“, auf dem Glaubensweg allmählich voranzuschreiten, in Begleitung einer christlichen Gemeinschaft ehrlich zu suchen“; siehe auch GERHARTZ (Anm. 16) 636; P. ALONSO, Erwägungen zur Pastoral der Zivilehe, in: Heimerl (Anm. 23) 36.

1.2 Eine solche Schwarz-Weiß-Deutung entspricht indessen nicht der gegenwärtigen Rechtslage. Der CIC verpflichtet den Seelsorger — wenn auch vielleicht noch nicht eindringlich genug —, sich initiativ und mit allen verfügbaren pastoralen Mitteln der Gläubigen anzunehmen, unabhängig davon, ob diese sich kirchlich trauen lassen oder nicht (vgl. cc. 467 § 1, 682). Die Formpflicht schließt die Möglichkeit und Notwendigkeit, immer mehr Christ zu werden, keineswegs aus; diese Chance und Verpflichtung besteht vor und nach der bürgerlichen sowie vor und nach der kirchlichen Eheschließung. Die Verantwortung für eine intensive Glaubens- und Ehehilfe, die den Menschen abholt, wo er gerade steht, und ihn behutsam weiterzuführen sucht, obliegt dem Priester schon vor der Trauungsbitte (vgl. c. 1018) und wird durch diese nur noch dringlicher²⁹.

Das geltende Recht animiert weder zu überstürzten kirchlichen Eheschließungen (vgl. cc. 1019—1034)³⁰, noch untersagt es eine der Konvalidierung nicht kanonisch geschlossener Verbindungen entsprechende Vorbereitung³¹, verbietet jedoch, Ehefähigen und -willigen das Sakrament zu verweigern. Es ist nicht einzusehen, warum die Hinführung zu einem vertieften Glaubensleben, das Hineinwachsen in die christliche Gemeinde die bloße Ziviltrauung der Partner voraussetzen; das brüderlich-verstehende Glaubensgespräch mit ihnen, die aktualisierende Besinnung auf die Sakramentswirklichkeit bleiben doch auch nach der kirchlichen Heirat noch möglich und aufgegeben³².

Selbst wenn ein Paar nach dem Traugespräch weder zur sakramentalen Heirat noch zu einem gemeinsamen Weg der Glaubensvertiefung bereit ist, darf es der Priester nicht aus seiner pastoralen Sorge entlassen, vielmehr ist er gehalten, diese zu intensivieren³³.

Wenn die Verfechter des EK verlangen, die Kirche müsse die allen Menschen angebotene zuvorkommende Liebe Gottes bezeugen³⁴, dann geschieht dies doch wohl eher dadurch, daß man den darum Bittenden die kirchliche Trauung gewährt, als daß man sie ihnen vorenthält?

²⁹ Glaubensgespräche (Anm. 3) 18, 42—44, 46.

³⁰ Eine vorausgehende „Evangelisation...“, damit die Sakramentalisation nicht in bloßen Formalismus ausartet“ (DUMONT, Anm. 6, 73), entspricht durchaus der Intention des CIC!

³¹ A. DORDETT, Kirchliche Ehegerichte in der Krise, Wien 1971, 97 f.

³² Besteht nicht die theologisch begründete Hoffnung, daß Partner, denen Gott sich im Sakrament untrüglich zugesagt hat, eher und sicherer zum vollchristlichen Eheleben finden, als Christen, denen diese göttliche Gnadenzusage noch nicht zuteil geworden ist?

³³ J. GRÜNDEL, Ehe, in: Wörterbuch christlicher Ethik, hrsg. von B. STOECKLE, Herderbücherei Band 533, Freiburg—Basel—Wien 1975, 46.

³⁴ DUMONT (Anm. 6) 75 f.

2. Ohne Glauben kein Sakrament?

2.1 Ein zweites Argument für das EK baut auf der Konzilslehre auf, daß die Sakramente den Glauben voraussetzen und fordern (SC 59; LG 21, 1)³⁵, und schließt daraus: Das Sakrament kann nicht an Christen gespendet werden, die es „nur aus oberflächlicher Gewohnheit oder unter soziologischem Druck erbitten, ohne daß wirklicher Glaube vorhanden ist“³⁶. Wenn die Christenehe Abbild der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche ist, können Menschen, denen Christus nicht viel bedeutet und die die Kirche ablehnen, keine christliche Ehe eingehen. Die Gemeinde darf das Jawort der Partner nur entgegennehmen, wenn diese sich aktiv zur Gemeinschaft der Glaubenden bekennen und sich in ihr dem Gnadenangebot Christi öffnen. Die Lehre des CIC, daß jede Ehe von Getauften unabhängig von deren Religiosität und Kirchlichkeit sakramentalen Charakter hat, ist nicht bloß psychologisch, sondern auch theologisch unhaltbar. Sakrament wird die Ehe, wenn Mann und Frau sich wirklich im Namen Jesu zusammentun und mit der kirchlichen Trauung ausdrücken wollen, daß sich in ihrer Verbindung Kirche ereignet³⁷.

Die Vertreter solcher Ansichten gliedern sich näherhin in drei Gruppen:

Für die *einen* ist der lebendige Glaube der Ehebewerber unabdingbare Voraussetzung für die gültige Konstituierung des Sakramentes³⁸.

Andere wollen die Zulassung zur kirchlichen Heirat vom tätigen Glauben der Partner abhängig machen, weil ohne ihn das Ehesakrament nicht in seiner vollen Sinnhaftigkeit erkannt und gelebt werden kann³⁹.

Bei einer *dritten* Gruppe bleibt es offen, ob sie die aktuelle Gläubigkeit für die objektive Existenz des Ehesakramentes überhaupt oder bloß für dessen uneingeschränkte Wirksamkeit verlangen⁴⁰.

2.2 In der Tat ist es kirchliche Lehre, daß die Sakramente — jedes auf seine Weise — im Empfänger eine gewisse Glaubensbereitschaft voraussetzen. Das von Christus ermöglichte und in den Sakramenten angebotene Heil kann nur gläubig wahrgenommen, erstrebt und erreicht werden⁴¹. Wenn daher Brautleute

³⁵ Vgl. *Ordo celebrandi matrimonium*, Typ. Pol. Vat. 1969, Praenotanda n. 7, p. 8.

³⁶ DUMONT (Anm. 6) 73.

³⁷ P. J. HUIZING, Kirchliche und standesamtliche Trauung: Liturgisches Jahrbuch 22 (1972) 141—143; E. RÖSSER, Zur Problematik des Willens zur Unauflöslichkeit, Einheit und Sakramentalität der Ehe, in: Ortskirche — Weltkirche, Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, hrsg. von H. Fleckenstein u. a., Würzburg 1973, 596—599, 609.

³⁸ Z. B. SCHILLEBEECKX (Anm. 22) 54—57. — Nach P. F. PALMER (Was not tut: eine Theologie der Ehe: IKaZ 3, 1974, 415—417) ist der Glaube zwar nicht zur gültigen Spendung, wohl aber zum gültigen Empfang des Ehesakramentes gefordert.

³⁹ Z. B. DUSS-VON WERDT (Anm. 22) 442—445.

⁴⁰ Z. B. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Christlich gelebte Ehe und Familie 1.4.1—1.4.2: Synode 1/1976, 30 f.

⁴¹ REINHARDT (Anm. 23) 28 f., 32 Glaubensgespräche (Anm. 3) 16, 40 f. mit Anm. 1; A. HÄUSSLING, Sakrament: HdP V (1972) 480 f.

jeglicher Glaubensbeziehung entbehren und keinerlei Absicht oder Sehnsucht nach einem aus dem Glauben gestalteten Leben erkennen lassen, wenn sie entschieden jede sakramentale Deutung ihrer Ehe ablehnen, dann ist ihnen der Weg zu einer gültigen kirchlichen Heirat versperrt.

2.3 Andererseits lehrt die Kirche aber ebenso eindeutig, daß die Gültigkeit des Sakramentes *nicht von einem Idealmaß existentieller Glaubensintensität im Empfänger abhängt*⁴². Denn alle Glieder des pilgernden Gottesvolkes sind unterwegs, nie angekommen. Die geforderte Vollgestalt des personalen Glaubens ließe sich auch gar nicht in objektiven Maßstäben einfangen. Solche genaue Kriterien für die Existenz der Sakramente sind aber theologisch unverzichtbar, soll die Kirche in eindeutiger und objektiver Weise das Christusheil vermitteln⁴³. Diese Notwendigkeit sicherer Kriterien gilt auch und besonders für das Ehesakrament, in dem Gott sich nicht bloß einer Person zuwendet, sondern *zwei* Menschen unwiderruflich und umfassend aneinander bindet⁴⁴.

2.4 Für den gültigen Empfang des Ehesakramentes sind nicht in erster Linie das menschliche Bemühen und dessen Gelingen maßgebend, sondern vor allem das machtvolle Handeln Christi und seiner Kirche in den Getauften⁴⁵. Die Sakramentalität besagt ja, daß die Ehe durch das Christusereignis eine neue innere Beziehung zu Gott und seinem Bundesvolk erhalten hat. Christus bleibt der Ursprung und primäre Spender des Sakramentes im werkzeuglichen Tun der Kirche⁴⁶. Die Taufe ist nicht ein „bloßes“, äußeres oder symbolisches Geschehen⁴⁷;

⁴² J. DUSS-VON WERDT, Ehe: HdP V (1972) 99; J. AUER/J. RATZINGER, Kleine katholische Dogmatik, Band VI, Regensburg 1974, 100—108; CORECCO (Anm. 23) 425 f., 429; FELICI (Anm. 21) 175; vgl. oben II 1.2.1.

⁴³ J. NEUMANN, Kirchenrechtliche Überlegungen zur Kindertaufe, in: Christsein ohne Entscheidung, oder: Soll die Kirche Kinder taufen?, hrsg. von W. Kasper, Mainz 1970, 217 f.; K. LEHMANN, Zur Sakramentalität der Ehe, in: Ehe und Ehescheidung, Münchener Akademie-Schriften Band 59, München 1972, 69; CORECCO (Anm. 23) 426; HEIMERL (Anm. 23) 44.

⁴⁴ K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts, I. Band, München—Paderborn—Wien 1964, 101; W. AYMANS, Rezension: AfkKR 142 (1973) 614 gegen BÖCKLE (Anm. 22) 33. — Die Unentbehrlichkeit von eindeutigen Kriterien für die Sakramentalität schließt nicht aus, daß bedeutsame ehebegründende Elemente und geistliche Gnadengaben in einer Verbindung von Mann und Frau bereits vor dem Eintritt der kirchenrechtlichen Gültigkeit vorhanden sein können; LEHMANN (Anm. 43) 65 f., 68 f.

⁴⁵ L. OTT, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg—Basel—Wien 1965, 413; W. KASPER, Glaube und Taufe (Anm. 43) 133; REINHARDT (Anm. 23) 30—34.

⁴⁶ R. SCHULTE, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments: MySal IV 2 (1973) 146 f.; AUER/RATZINGER (Anm. 42) 96 f., 99; Schwerpunkte (Anm. 1) A.

⁴⁷ Vgl. Bericht zur Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ 3.1: Synode 8/1973, 68, wo gefragt wird, „ob das bloße Getauftsein genüge, um aus einem profanen einen sakramentalen Akt zu machen“; ähnlich R. HAUSER, Die Unauflöslichkeit der Ehe als pastorale Sorge, in: H. Lubczyk/G. Schneider/R. Hauser, Ehe unlösbar — Fragen an Bibel und Pastoral, Berlin 1972, 101.

sie gliedert den Menschen ein für allemal, seinshaft in den Herrschafts- und Wirkbereich Christi und seiner Kirche ein⁴⁸, verleiht unverlierbar Anteil am Priestertum Christi und der Kirche. Daß Mann und Frau in Ausübung dieses Priestertums bei der Eheschließung das sakramentale Zeichen konstituieren und von Gott her eine unbedingte Heilszusage erhalten, hängt zwar auch von ihrem freien, gläubig sich öffnenden Wollen ab, aber alle Bereitung der Partner ist doch bereits getragen und ermöglicht von der ihnen ungeschuldet zuteil gewordenen Taufbegnadigung⁴⁹.

Nach der überlieferten Lehre der Kirche und ihrem Recht ist der für die gültige Konstituierung des Sakraments notwendige Zusammenhang mit dem Glauben gewahrt, wenn ehefähige Katholiken⁵⁰ in der kirchlich vorgeschriebenen Form den Ehekonsens austauschen (c. 1081 § 1)⁵¹. Dabei handeln die Partner nicht als Privatpersonen, sondern als Kirchenglieder, die durch die Taufe bleibend in den Raum des kirchlichen Glaubens hineingestellt, von ihm umfaßt und bestimmt sind⁵².

2.5 Inhalt und Bedeutung der Ehe sind nicht beliebig gestaltbar, sondern grundlegend durch die Schöpfungs- und Erlösungsordnung vorgegeben⁵³. Wenn daher kein vernünftiger Grund besteht, daran zu zweifeln, daß getaufte Partner eine wirkliche Ehe erstreben, ist es nicht bloß legitim, sondern geradezu unerläßlich davon auszugehen, daß sie die Ehe in ihrer von Christus vollendeten, d. h. auch sakramentalen Sinngestalt wollen, selbst wenn sie diese nicht ausdrücklich in ihre Konsenserklärung einbeziehen⁵⁴.

⁴⁸ REINHARDT (Anm. 23) 30; LEHMANN (Anm. 43) 67 f.; SCCult, Erklärung v. 8. 3. 1973, in: Die Feier der Eingliederung (Anm. 1) 257; H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Theologie der Ehe in ökumenischer Betrachtung: Cath 30 (1976) 50 f.

⁴⁹ KASPER (Anm. 43) 133 f.; LEHMANN (Anm. 43) 69.

⁵⁰ In unserem Zusammenhang braucht nicht auf die Probleme eingegangen zu werden, die sich daraus ergeben, daß die herrschende kirchliche Doktrin und Praxis gemäß c. 1084 auch getaufte Nichtkatholiken in diese Aussage einbezieht; siehe dazu RÖSSER (Anm. 37) 592–612; W. AYMANS, Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht: TThZ 83 (1974) 321–338; CORECCO (Anm. 23) 429, 441 f.

⁵¹ Vaticanum II, Gaudium et spes 48, 1; SCFid, Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität v. 15. 1. 1976: HerKorr 30 (1976) 84; BÖCKLE (Anm. 22) 32; E. EICHMANN/K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts, III. Band, München–Paderborn–Wien 1964, 386.

⁵² KASPER (Anm. 43) 138, 154 f.; AYMANS (Anm. 50) 327 f.; 338 Anm. 49.

⁵³ Vaticanum II, Gaudium et spes 48, 1.

⁵⁴ Vgl. cc. 1081 § 2; 1082; 1084; 1086 § 2; MÖRSDORF (Anm. 14) 218, 225; MOSIEK (Anm. 13) 38, 205, 213; K. RAHNER, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Quaestiones disputatae 65, Freiburg–Basel–Wien 1974, 63.

Nach K. Lehmann ist die wechselseitige ungeteilte Annahme des Ehepartners, die auch seine Schwächen, künftiges Versagen und die Todverfallenheit umfaßt, nur möglich, wenn der Partner als ein Wesen erfahren wird, dem im Kern eine solche Unbedingtheit eignet und gebührt. Die in einer solchen Selbstschenkung gründende Treue gewähre dem Gatten die Ahnung einer Geborgenheit in dem, was nicht der Zeit verfällt, einer absoluten Zuwendung, die nicht ablassen kann, den Menschen zu meinen, anzunehmen und zu lieben⁵⁵.

Bei getauften Ehebewerbern wird man in diesem Sinne sicherlich einen den Anforderungen des geltenden Kirchenrechts entsprechenden entschiedenen, selbstlosen Willen zu unverbrüchlicher Gemeinschaft als zumindest unbewußte Aktualisierung der Taufgnade, als beginnende Öffnung für die in Christus angebotene Lebenserhellung und -bewältigung werten können⁵⁶.

2.6 Im Traugespräch wird dem Brautpaar der bekennende und kultische Charakter der erneuerten Trauungsliturgie erschlossen. Darum darf in der Teilnahme an der kirchlichen Feier⁵⁷ wenigstens ein anfanghaftes Bekenntnis zum Gottes- und Kirchenbezug der Ehe⁵⁸ sowie die Bereitschaft zu tun und zu empfangen, was die Kirche mit diesem Akt zu vollziehen pflegt⁵⁹, gesehen werden.

2.7 Im Lichte dieser Grundsätze ist festzustellen, daß den Kandidaten für das EK keineswegs der für den gültigen Sakramentenempfang notwendige „wirkliche Glaube“⁶⁰ fehlt. Mit der Trauungsbitte — mag diese auch durch konformistische Motive mitveranlaßt sein — bekunden die Partner durchaus einen „gewissen religiösen Sinn“, der nach der Weisung der französischen Bischöfe für die kirchliche Heirat ausreicht⁶¹. Ausdrücklich heißt es in dem Bericht der Zeitschrift „Gottesdienst“, daß diese Christen in der religiösen Feier ihre Liebe und ihr gemeinsames Leben unter den Schutz Gottes stellen wollen⁶². In ihrer

⁵⁵ LEHMANN greift hier Gedanken von G. Scherer und G. Marcel auf (Anm. 43) 57—59.

⁵⁶ Vgl. Christlich gelebte Ehe (Anm. 40) 1.3.1; KASPER (Anm. 43) 139; Glaubensgespräche (Anm. 3) 18, 42, 47, 50 f.; P. ADENAUER u. a., Ehe und Familie, Pastorale 2, Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1973, 14 f.; GRÜNDEL (Anm. 33) 44 f.

⁵⁷ Nach den geltenden Bestimmungen müssen alle Ehebewerber im Brautexamen die Frage bejahen: „Wollen Sie in Ihrer Ehe als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen?“; J. G. GERHARTZ, Die kirchlich-rechtliche Situation der Mischehe in der Katholischen Kirche. Rechtliche Regelungen und pastorale Möglichkeiten, in: Brennpunkt Mischehe, hrsg. von G. Kiefel und O. Knoch, Stuttgart 1973, 56.

⁵⁸ Glaubensgespräche (Anm. 3) 17—20, 42, 46, 49, 54 f.; DUSS-VON WERDT (Anm. 42) 99; Schwerpunkte (Anm. 1) A.

⁵⁹ OTT (Anm. 45) 411—414, 559; AYMAN (Anm. 50) 328; AUER/RATZINGER (Anm. 42) 102—105, 110; CORECCO (Anm. 23) 427.

⁶⁰ DUMONT (Anm. 6) 73.

⁶¹ Glaubensgespräche (Anm. 3) 19, 42, 50, 56 f.

⁶² DUMONT (Anm. 6) 74.

Bereitschaft zur Beobachtung der kirchlichen Eheschließungsform wird auch eine verborgene Bindung an die Gemeinde deutlich⁶³. Die Religiosität dieser Menschen ist „verschwommen“⁶⁴ und unentfaltet, aber echter in der Taufe gründender, wachstumsfähiger Glaube⁶⁵. Wenn für die Zulassung zum EK ein anfanghafter Glaube und der Entschluß, darin weiterzuschreiten, verlangt werden⁶⁶, dann sind damit genau die Bedingungen umschrieben, welche die Kirche für den wirksamen Empfang des Ehesakramentes fordert.

2.8 Ob die Gatten unter diesen Voraussetzungen hier und jetzt die ihnen im Sakrament angebotene Gnade auch wirklich annehmen, ist eine andere Frage, die sich letztlich unserer Beantwortung entzieht. Damit das Ehesakrament seine volle heilbringende und prägende Gestalt gewinnt, damit es das ganze gemeinsame Leben durchwaltet, dafür können die Partner nie ein Zuviel an personaler Bereitung und antwortender Umkehr erbringen, nicht genug sich um eine gläubige Jesusnachfolge in seiner Gemeinde bemühen⁶⁷. Aber von solcher Glaubenslebendigkeit macht die Kirche in der Regel nicht einmal den erlaubten Empfang des Ehesakramentes abhängig, weil die Sakramente den Glauben nicht nur voraussetzen, sondern ihn auch „nähren“ und „stärken“⁶⁸, und weil ein bloß gültig empfangenes Sakrament kraft der ihm innewohnenden Dynamik jederzeit aufleben, fruchtbar werden kann, sofern der Mensch sich dafür öffnet⁶⁹.

Wenn die Kirche Glaubensschwache zur sakramentalen Trauung zuläßt, leitet sie nicht zuletzt auch die Erfahrung, daß eine Verweigerung von den Abgewiesenen häufig nicht als Akt der dem Sakrament geschuldeten Ehrfurcht, sondern als persönliche Brückierung empfunden wird, die den glimmenden Docht kirchlichen Lebens in den Gatten ersticken und jede Hoffnung auf eine religiöse Kindererziehung verbauen kann⁷⁰.

Diese dogmatisch-pastoralen Richtlinien über das Verhältnis der Sakramente zum Glauben haben sich bereits in der kirchlichen Frühzeit herausgebildet und

⁶³ Vgl. Schwerpunkte (Anm. 1) A; Glaubensgespräche (Anm. 3) 44, 51 f.; Bischöfliche Offiziale, Stellungnahme zur Synoden-Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ II 2: Deutsche Tagespost Nr. 55, v. 7. 5. 1974, S. 6.

⁶⁴ DUMONT (Anm. 6) 74.

⁶⁵ Schwerpunkte (Anm. 1) 1.1.3; KASPER (Anm. 43) 149–151.

⁶⁶ DUMONT (Anm. 6) 75.

⁶⁷ Vaticanum II, Gaudium et spes 48, 2; Schwerpunkte (Anm. 1) A; Christlich gelebte Ehe (Anm. 40) 1.1.2, 1.3.1; REINHARDT (Anm. 23) 27–30; AUER/RATZINGER (Anm. 42) 110 f.

⁶⁸ Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium 59.

⁶⁹ In „Sacrosanctum Concilium“ 59 heißt es von den Sakramenten: „Sie verleihen Gnade, aber ihre Feier befähigt auch die Gläubigen in hohem Maße, diese Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben“; siehe auch OTT (Anm. 45) 415, 559.

⁷⁰ Glaubensgespräche (Anm. 3) 19, 42, 48–53, 58 f.

seitdem bewährt, sie sind auch in sich schlüssig; ihre Änderung würde die gesamte katholische Sakramententheologie und -ordnung aus dem Gleichgewicht bringen⁷¹.

3. Ehesakrament nur für wenige Auserlesene?

3.1 Schließlich weist man darauf hin, daß ein entscheidender Einwand gegen das EK entfallen würde, wenn die Kirche die positive Werthaftigkeit der Zivilehe als Zwischenstufe in einem auf das Sakrament hingeorordneten dynamischen Wachstumsprozeß voll berücksichtigt⁷². Der CIC erkenne an, daß in einer solchen Verbindung ein der Schöpfungsordnung entsprechender Ehewille vorhanden sein könne (c. 1139 § 1; vgl. c. 1085). Der Gesetzgeber sollte nun einen Schritt weitergehen; es sei nicht bloß pastoral höchst wünschenswert, sondern auch dogmatisch möglich, bürgerlich geschlossene Ehen von Katholiken als kirchenrechtlich gültige, aber nicht sakramentale und damit auch nicht absolut unauflösliche Verbindungen anzusehen⁷³. Der Gesetzgeber sei zu dieser Aufwertung verpflichtet, da die zur sakramentalen Trauung ungeeigneten Gläubigen ihr natürliches Recht auf die Ehe behielten⁷⁴ und die kirchenrechtliche Anerkennung für die durch die eheliche Willenseinigung ihrem Wesen nach bereits bestehende Gemeinschaft lediglich akzidentell-disziplinäre Bedeutung habe⁷⁵. Die kirchenrechtliche Gültigkeit würde bekunden, daß bloße Zivilehen auch für Katholiken sittlich erlaubt sein können. In dem Zusammenhang wird mitunter die Ansicht vertreten, die Mehrzahl der Gläubigen müsse sich mit solch einer christlichen Naturehe begnügen; zur sakramentalen Ehe seien nur relativ wenige Katholiken befähigt⁷⁶.

3.2 Gegenüber diesen Forderungen ist zunächst zu wiederholen, daß die kirchliche Approbation und Mitwirkung nicht bloß äußerlich-ordnenden Cha-

⁷¹ Deutsche Bischofskonferenz, Stellungnahme zur Synoden-Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ v. 6. 3. 1974, Nr. 2: Synode 3/1974, 79; CORECCO (Anm. 23) 426.

⁷² DUMONT (Anm. 6) 75 f.; vgl. ebenso BÖCKLE (Anm. 22) 33—35; ALONSO (Anm. 28) 35, 39, 42.

⁷³ Immer häufiger begegnet man auch dem Wunsch nach einem eigenen kirchlichen Trauritus für solche nichtsakramentale Eheschließungen von Katholiken; Synoden-Vorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie“ 4.1.2.3: Synode 8/1973, 68; HUIZING (Anm. 37) 138, 144; HAUSER (Anm. 47) 102 f.; K. RICHTER, Die liturgische Feier der Trauung: Concilium 9 (1973) 489 f.; PALMER (Anm. 38) 416 f.; J. MCAVOY, Mariage et Divorce, Études 1974, 269—289, zit. nach R. A. McCormick, Scheidung und Wiederverheiratung. Zu einigen neueren Veröffentlichungen: ThdG 18 (1975) 211 f.

⁷⁴ ALONSO (Anm. 28) 35; HEIMERL (Anm. 23) 214.

⁷⁵ NEUMANN (Anm. 43) 223; RAHNER (Anm. 54) 43 f.; vgl. oben Anm. 22.

⁷⁶ MCAVOY (Anm. 73) 211.

rakter haben, sondern für die Begründung der christlichen Ehe selbst mitursächlich sind⁷⁷. Andererseits vermag die Kirche nur als rechtsgültig anzuerkennen, was theologisch gültig ist. Paul VI. hat die Zivilehe aufgewertet, indem er durch das *Motu Proprio* „*Matrimonia Mixta*“ ermöglichte, daß auch ein Katholik nur vor dem Standesbeamten sakramental heiratet⁷⁸. Daß die Kirche darüber hinaus es der freien Wahl der Gläubigen überläßt, ob sie einen sakramentalen oder nichtsakramentalen Bund eingehen wollen, scheint mir indessen theologisch nicht möglich zu sein⁷⁹.

Die lehramtliche Entwicklung in der Frage des Verhältnisses von Vertrag und Sakrament unter Getauften deutet darauf hin, daß die Einheit von Ehebund und -sakrament zumindest bei Katholiken⁸⁰ eine der Kirche vorgegebene Wirklichkeit darstellt, der man sich freilich erst allmählich bewußt geworden ist⁸¹. Diese Erkenntnis stützt sich vor allem auf folgende Überlegungen:

3.2.1 Bereits als Schöpfungsinstitution ist die Ehe ein heiliges Zeichen, das über sich hinausweist auf ihren göttlichen Urheber und in die auf Christus ausgerichtete Heilsgeschichte. Jede Ehe ist so innerlich hingeordnet auf ihre Vollendung im Christusgeschehen. Jesus hat die der Ehe eingestiftete Sinnbestimmung erfüllt, indem er in seiner Person ermöglichte, die eheliche Gemeinschaft zu leben als wirksame Konkretisierung der heilspendenden Hinwendung Gottes zu den Menschen, die sich in der Kirche vollzieht. Seitdem ist die Ehe in ihrer ursprünglichen schöpfungsgemäßen Vollgestalt nur denk- und realisierbar als in den endgültigen Gott-Menschen-Bund hineingenommene und ihn mitkonstituierende, d. h. als sakramentale Gemeinschaft⁸².

An dieser von Christus vollendeten Ehwirklichkeit nehmen Mann und Frau teil auf Grund der Taufe. Durch sie wird der Mensch bleibend in das Heilsgeschehen einbezogen. In der Taufe wird er ein für allemal dazu befähigt und erklärt er sich unwiderruflich bereit, seine ganze Existenz, also auch die Ehe, glaubend, hoffend und liebend in der Jesus nachfolgenden Kirchengemeinschaft zu leben. Wenn Christen als so in die Erlösungsordnung Hineinversiegelte das

⁷⁷ Siehe oben Anm. 23.

⁷⁸ N. 9: AAS 62 (1970) 261.

⁷⁹ Obwohl für den Bischof von Autun beim EK „die wirklichen Probleme ungelöst (sind), wie die Dauerhaftigkeit der zivilen Trauung in Frankreich und die der Verbindung zwischen Vertrag und Sakrament“ (Gottesdienst 9, 1975, 76), glaubte er, dieses Experiment verantworten zu können.

⁸⁰ Vgl. oben Anm. 50.

⁸¹ H. SOCHA, Die kirchenrechtliche Bewertung der ungültigen Ehe: ThGl 63 (1973) 33 f.; AYMANS (Anm. 50) 337 f.; CORECCO (Anm. 23) 423, 427 f.

⁸² J. RATZINGER, Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven u. a., Theologie der Ehe, Regensburg-Göttingen 1969, 91–93; REINHARDT (Anm. 23) 26 f.; LEHMANN (Anm. 43) 65–67; PALMER (Anm. 38) 412 f.

eheliche Jawort sprechen, dann spielt sich ihre Selbstübereignung wesensnotwendig im Liebesbund Christi mit seiner Kirche ab, ist sie umfaßt vom endgültigen Gnadenwillen Gottes und wird durch ihn befestigt⁸³.

Weil die Gläubigen in der Taufe mit dem Herrn gestorben und auferstanden und seinem Volk seinschaft eingegliedert sind, haben sie nicht mehr die Möglichkeit und infolgedessen auch keinen Anspruch darauf, außerhalb der Christus-herrschaft eine bloße Naturehe einzugehen⁸⁴. Das Erstreben einer nichtsakramentalen Ehe beinhaltet den vergeblichen Versuch, die eheliche Gemeinschaft dem Heilsplan Gottes zu entziehen, dem die Gatten kraft der Taufe unverfügbar unterstellt sind⁸⁵. Ein solches Ansinnen ist theologisch nichtig und kann deshalb auch vom Kirchenrecht nicht gutgeheißen werden.

3.2.2 Nach dem Zweiten Vatikanum ist die Gemeinschaft in den Sakramenten für die volle Einheit der Kirche und die ungeminderte Zugehörigkeit zu ihr konstitutiv (LG 14, 2). Wer daher grundsätzlich oder für seine Person — und sei es auch nur vorübergehend — die der Ehe immanente Sakramentalität leugnet beziehungsweise sich ihr verschließt, kann nicht einen kirchlich voll relevanten und damit kirchenrechtlich gültigen Ehebund begründen⁸⁶. Wer sich nicht zu dem bekennt, was die Ehe in der vollen Kirchengemeinschaft ist, sondert sich selbst aus dem Kreis der vollberechtigten Kirchenglieder aus, die an der Eucharistiefeier teilnehmen dürfen⁸⁷. Der Gesetzgeber vermag nicht — selbst wenn er es wollte — das Zusammenleben von Mann und Frau, das in einer solchen kirchlich unzureichenden Haltung wurzelt, zu billigen.

Aus diesen Gründen erscheint es mir ausgeschlossen, daß die Kirche Verbindungen von Katholiken, die die Wirklichkeit des Sakramentes nicht erreichen, kanonisch anerkennt⁸⁸. Dagegen ist zu wünschen, daß das Kirchenrecht im Sinne

⁸³ MÖRSDORF (Anm. 14) 132 f.; RATZINGER (Anm. 21) 374 f.; LEHMANN (Anm. 43) 67—70; SOCHA (Anm. 81) 34; SCHÜTZEICHEL (Anm. 48) 52 f.

⁸⁴ REINHARDT (Anm. 23) 30—34. — Darum erhält die naturrechtlich gültige Ehe von Nichtchristen durch die Taufe beider Partner ohne weiteres sakramentale Qualität; GASPARRI (Anm. 13) n. 36, p. 35s.

⁸⁵ „Für die getauften Ehepartner ist eine Rückkehr vom Ehesakrament zur naturrechtlichen Ehe nicht mehr möglich, da diese nicht mehr existiert außer als befreiende und für das Heil bedeutungsvolle, durch das Sakrament gewandelte Realität“ (CORECCO, Anm. 23, 429). Deshalb kann man den in kirchenrechtlich ungültigen Verbindungen von Katholiken bestehenden Ehemillen nicht als „naturrechtlich gültig“, sondern höchstens als „dem Schöpfungsplan gemäß“ bezeichnen; vgl. c. 1139 § 1; HEIMERL (Anm. 23) 171—176, 189.

⁸⁶ J. AUER/J. RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, Band VII, Regensburg 1972, 286; AYMANS (Anm. 50) 338.

⁸⁷ Vgl. oben Anm. 27.

⁸⁸ Vgl. auch Deutsche Bischofskonferenz, *Stellungnahme* (Anm. 71) Nr. 2; Schema (Anm. 11) c. 242.

des Synodenbeschlusses⁸⁹ die in einer Zivilehe gelebten personalen Werte noch besser schützt, indem es standesamtlich verheiratete Katholiken lediglich in sittlich begründeten Ausnahmefällen zu einer kirchlichen Trauung mit einem anderen Partner zuläßt.

IV. Ergebnis

Das hier behandelte EK verstößt in mehrfacher Hinsicht gegen das geltende Kirchenrecht und stützt sich auf Begründungen, die nicht zu überzeugen vermögen. Die mit diesem Experiment verfolgten pastoralen Ziele lassen sich weitgehend auch erreichen, wenn man auf dem Boden und im Rahmen der gegenwärtigen Rechtsordnung bleibt⁹⁰. Eine Änderung der entscheidenden kanonischen Bestimmungen, die dem EK entgegenstehen, dürfte auf Grund der überlieferten kirchlichen Glaubenslehre nicht möglich sein.

⁸⁹ Christlich gelebte Ehe (Anm. 40) 1.4.3, 4.1.2.

⁹⁰ Siehe dazu den in Anm. 3 erwähnten Beschluß der französischen Bischofskonferenz.

Von der Glaubwürdigkeit der Berufstheologen

Eine unpolemische Antwort des Betroffenen

Um es gleich vorweg zu sagen, ich möchte bei meiner Stellungnahme nicht nur eine Art von „Replik“ auf eine umfangreiche Rezension schreiben¹. Das nämlich wäre einfach zu wenig, zumal ich auf diese Weise auch nicht das Niveau verlassen könnte, welches Heinrich Böll in seinem Nachwort zu meinem neuesten Buch so umschrieben hat: „Die Theologie als wissenschaftliche Disziplin unterscheidet sich ja leider nicht von anderen Disziplinen, sie ist ‚systemimmanent‘, ihr akademischer Charakter setzt den Abschluß unerfreulicher Thesen auf der Ebene akademischer Eitelkeit voraus. Die Kirchen in ihrer Amtlichkeit können sich auf dieses System verlassen: es funktioniert, und angesichts der Publizitätsindustrie funktioniert es immer besser. Die Sache, die Materie, die Substanz geht in diesem schwer definierbaren Mischmasch aus inner-theologischer Auseinandersetzung, in den sich die Publizitätsindustrie um des Skandals willen einmischt, verloren.“ Und ein wenig später schreibt er über meine Anliegen und Ansätze: „Es wäre schade, wenn sie alle in dem wohleingetübten Mechanismus von Kränkungen und Gekränktheiten, wenn sie auf dem Jahrmarkt theologischer Eitelkeit verlorengingen“².

Ich will also durchaus nicht auf das Karussell wissenschaftlicher oder, genauer diagnostiziert, deutsch-professoraler Eitelkeiten aufspringen. Dazu ist mir der Beitrag meines Bonner Kollegen nun doch zu wichtig. Aber einige Anmerkungen seien gemacht, die über die Tagesaktualität hinausweisen könnten. Ich halte mich dabei, auch dies ein Ernstnehmen des Rezensenten, an das mir von W. Aymans vorgelegte Gliederungsschema.

1. Grundanliegen: Betroffenheit

Der Rezensent äußert seine Betroffenheit, und ich selber habe meine eigene in dem Buch, das hier zur Diskussion steht, bereits darzustellen versucht. Niemand wird leugnen, daß der eine auf die eine Weise, der andere auf eine andere, abweichende Weise „betroffen“ ist. Offensichtlich gibt es also verschiedene Erscheinungsweisen und Ausdrucksformen dieses Zustandes. Das Leiden an Teilen der konkreten Kirche der Bundesrepublik, die Traurigkeit über die Verhaltensweisen vieler ihrer Glieder lassen sich damit nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Christen gibt es, das scheint aber inzwischen festzustehen, die sich, offen gesagt, schrecklich benehmen und laufend vielen Mitchristen Ärgernis geben. Ich rechne mich, nach all den bitteren Erfahrungen

⁽¹⁾ W. AYMAN, Eine unglaubliche Moralpredigt. Nicht ganz unpolemische Anmerkungen eines Betroffenen, TThZ 85 (1976) 110–115.

⁽²⁾ H. HERRMANN, Die sieben Todsünden der Kirche (München, Gütersloh, Wien 1976), 242 und 245.

der letzten Jahre, durchaus auch zu dieser Kategorie. Aber ich halte auch daran fest, daß meine eigene Betroffenheit sich nicht nur auf persönliche Kränkungen oder Gekränktheiten reduzieren läßt. Die psychologisierenden Deutungen des Ungewohnten, so gebräuchlich diese seit eh und je in der Kirche und anderswo sein mögen, greifen einfach zu kurz.

Ähnliches gilt meiner Meinung nach auch für die Feststellung von W. Aymans, ich hätte nur eine „unglaubliche Moralpredigt“ vorgelegt. Überprüft man die Gründe für diese seine Behauptung, mit der seine Rezension steht oder fällt, so lassen diese sich in den einen zusammenfassen, ich hätte zwar von anderen „Verzicht“, „Entäußerung“ und „Unsicherheit“ verlangt, gleichzeitig jedoch meine eigene „Sicherheit“ als beamteter Theologe an einer staatlichen Fakultät nicht außer acht gelassen. Dieses Argument aber verfängt nun gerade nicht. Denn meine eigene Sicherheit ist ebenso wie diejenige eines Bonner Hochschullehrers, nach menschlichem Ermessen wenigstens, überhaupt nicht in Gefahr. Ob ich mich für den Fortbestand der theologischen Fakultäten einsetze oder nicht, berührt meinen eigenen Status als Beamter überhaupt nicht. Wenn man sich schon auf diese Argumentationsfigur einlassen möchte, so sollte man es realistisch genug tun: ich bekomme mein Gehalt völlig unabhängig davon, ob es theologische Fakultäten gibt oder nicht. Meine Beweisführung auf diesem Gebiet, vielfach in Diskussionen mit Jungdemokraten und FDP-Politikern durchgefochten, hängt also nicht mit meiner eigenen Zukunft, sondern mit der Zukunft anderer zusammen, mit derjenigen all derer nämlich, die sich dem Hochschullehrerberuf erst zuwenden. Für diese, nicht aber für mich, ist es unter Umständen wichtig, sich als Staatsbeamter abgesichert zu sehen. Wäre der Vorwurf des Rezensenten berechtigt, so hätte ich spätestens zu dem Zeitpunkt, da ich die aktuellen Schwierigkeiten mit der gegenwärtigen Verfaßtheit der universitär-kirchlichen Theologie bekommen habe, die Aufhebung der Fakultäten fordern müssen, schon um mich an den Hinterbliebenen zu „rächen“. Genau dies aber halte ich, um der Sache willen, um die es hier geht, nicht für angemessen. Ob meine Gründe für das Festhalten an theologischen Universitätsfakultäten stichhaltig genug sind, mögen meine Leser beurteilen: die Endfassung des FDP-Kirchenpapiers hat jedenfalls meine Argumentation berücksichtigt. Vielleicht darf ich in aller Bescheidenheit auch einmal auf diesen Sachverhalt hinweisen.

Ich habe es nämlich immer als meine Aufgabe angesehen, mit allen politischen Gruppierungen in unserer Gesellschaft im Gespräch zu bleiben und diejenigen unter ihnen, die etwa in Sachen „Staat-Kirche“ eine von der Mehrheitsmeinung der Kirche abweichende Haltung einnehmen, mit Argumenten eines betroffenen Christen zu überzeugen statt sie, wie in der heißen Phase der damaligen Auseinandersetzung geschehen, mit dem Hinweis auf bereits entschiedene Rechts- und Sachlagen oder mit Zitationen aus den entsprechenden Monographien zum Schweigen zu bringen. Das Problem des sogenannten „Verhältnisses“ ist nämlich viel zu schwierig, als daß man sich, als Kirchenoffizieller oder als Hochschullehrer, so einfach aus der Affäre stehlen dürfte. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird die meiner Meinung nach nur unbefriedigend gelöste Frage zumindest unerschwerlich weitergären und eines Tages mit noch größerer Explosivkraft als bisher wieder auftauchen. Für eben diesen Zeitpunkt aber sollte man gerüstet sein.

Ob sich nun die Form des „Pamphlets“ als günstig erweist, die genannte Problematik auch denjenigen dringlicher zu machen, die bislang allzu leichtfertig darüber

hinweggegangen sind, ist eine andere Frage. Ich habe jedenfalls geglaubt, es gäbe zu einem bestimmten Zeitpunkt Gründe genug, diese Form der Auseinandersetzung zu wählen. Inzwischen sind mir da einige Zweifel gekommen. Gleichwohl möchte ich eine Lanze für dieses literarische Genus brechen, obwohl es Pamphlete wie Satiren gerade hierzulande sehr schwer haben, da man sie, zumindest unter all den vielen „ernsten“ Wissenschaftlern, für unfein, unsachlich, unwürdig anzusehen gewohnt ist. Wie dem auch sei, die „Betroffenheit“ eines an seiner Kirche mit einigem Engagement leidenden Christen kann sich durchaus auch auf eine solche Weise äußern. Wer anderer Meinung ist, muß sich zunächst einmal auf die grundsätzliche Diskussion der Frage einlassen, wo genau die Grenzen des Stils oder der Kritik überschritten sind, wo präzise die bloße Polemik anfängt (den Beitrag von W. Aymans etwa halte ich überhaupt nicht für polemisch, ganz im Gegenteil), wo Kunst nicht mehr Kunst (Klaus Staeck?), Wissenschaft nicht mehr Wissenschaft, Kirchlichkeit nicht mehr Kirchlichkeit, Betroffenheit nicht mehr Betroffenheit ist. Denn sehr viele scheinen diese Grenzziehung nur nach dem Motto vorzunehmen: Wasche mir den Pelz, aber mache mich nicht naß! Ich wäre sehr dankbar, wenn sich einige Theologen einmal einer solchen Fragestellung zuwenden könnten, bei der es sich gewiß nicht um eine Marginalie handelt. Beispiele aus der großen pamphletistischen Tradition der Kirche gäbe es jedenfalls genug. Es wäre in diesem Zusammenhang auch dem Rezensenten anzuraten, sich auf diesem Gebiet einmal gründlicher umzusehen, bevor er über mich urteilt, ich hätte vergleichsweise maßlos, hochmütig, unglaublich geschrieben.

2. Einzelfragen

Wenn man bereit ist, mir wenigstens ein Mindestmaß an persönlicher, im Engagement für die konkrete Kirche begründeter „Betroffenheit“ zuzugestehen, so kann man selbstverständlich auch Details ansprechen. W. Aymans macht sich diese Mühe. Vieles von dem, was er sagt, ist für mich beherzigenswert. Die theologischen Implikationen des Pamphlets sind uns beiden also wenigstens nicht entgangen. Ich hoffe nur, daß auch in diesem Fall die eben erst anhebende Diskussion nicht schon wieder zu Ende ist und man alles Unangenehme, auf geradezu verletzende Art Herausgeschrieene ein weiteres Mal unter den großen Teppich kehrt. Probleme wie „Partialidentifikation“, „Totalabsorption“, „Kenosis“, politisches Handeln der offiziellen Kirche, Rechtsstatus der bundesrepublikanischen Ortskirche im Vergleich zu der europäischen Umwelt usw. müßten schon einmal, von Theologen wie von Kirchenrechtlern, aufgegriffen werden. Da ist nämlich noch nichts „gelöst“, wie manche immer wieder meinen. Darüber hinaus regt mein Buch wohl noch weitere Diskussionen an, die, wie ich hundertfach im Gespräch mit Christen und Nichtchristen erlebt habe, alles andere als abgeschlossen sind, auch wenn man jetzt wieder gerne Ruhe hätte. Ich gebe zu bedenken, daß mancher der Nebensätze, durch die man sich hindurchquälen muß (ein schweres Versäumnis des Buchautors an seinen potentiellen Lesern, wie der Rezensent zu Recht feststellt!), so etwas wie „Zeitbomben“ enthält, auf die man bis heute noch nicht aufmerksam geworden ist. Als Beispiele nenne ich etwa: Frage der „Revolutions-theorie“, der Bedeutung von „Caritas“ für die Kirche der Zukunft, der Utopie einer „armen“ Kirche (was nicht unbedingt etwas mit der Kirchensteuerfrage zu tun haben muß!), der „Ketzer“ und „Radikalen“ in der Kirche.

In diesem Zusammenhang lege ich dem Rezensenten nahe, sich über sein kirchenrechtliches Fachwissen hinaus auch mit der großen und reichen Tradition der übrigen theologischen Disziplinen vertraut zu machen und vielleicht auch Aussagen Jesu mit einzubeziehen, von denen man in seinem Beitrag überhaupt nichts liest. Ich meine, nur auf diese Art seien die ausgetretenen Pfade der früheren Schulen langsam aber sicher zu verlassen, um eine neue Sicht der eigenen Disziplin miteinzuleiten. Auf diesem Gebiet gäbe es nämlich nicht wenig zu tun, ein jeder weiß das. Aber den neuen Weg zu finden und ihn risikofreudig genug zu gehen, das ist schon ein bißchen schwieriger. Es scheint mir jedenfalls nicht hinreichend, Verstöße gegen die kirchliche Lehre zu konstatieren, und dies auf ein paar knappen Seiten, und dies womöglich in der Diktion einer bestimmten Schule. Demgegenüber hat der von mir gewählte Begriff der „Notordnung“, welchen W. Aymans leider nur aus Sekundärzitationen, nicht aber aus der grundsätzlicheren Definition (S. 14 f.) zu kennen scheint, sehr viel mit einem solchen neuen Weg zu tun, wenn auch nicht gerade in dem vom Rezensenten unterschobenen Sinn, da sich der Begriff weder an die protestantische Theologie anlehnt noch das Problem des „ius divinum“ einfach ausklammert. Aber wie dem auch sei, der diskussionswürdigen Sätze gibt es selbst in einem Pamphlet unserer Zeit noch genug.

3. Schlußbemerkung

Es wäre wohl nicht das Schlechteste für die Theologie, wenn diese sich dazu bereitfände, Lebensäußerungen auch ungewohnter Art und Darstellungsform als genuinen Ausdruck eines Bekenntnisses zur Kirche verstehen zu lernen, bevor man ihnen, vielleicht nur wegen ihres „Aus-der-Rolle-Fallens“, die moralische Glaubwürdigkeit abzusprechen sucht. Hätten wir alle diese Erkenntnis zu der eigenen gemacht, so wäre ein neuer Anfang gesetzt und W. Aymans könnte sich überdies daran machen, seine Anmerkungen zu meinem Buch, die dieses an Umfang übertreffen sollen, nicht einer größeren Öffentlichkeit vorzuenthalten.

Prof. Dr. Horst Herrmann, Münster

WEIMAR, Peter Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte. (Forschung zur Bibel 9.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 273 S. Brosch. 29,— DM.

Diese Freiburger Dissertation geht von der Vermutung aus, daß sich aus der Erforschung der priesterschriftlichen Exodusgeschichte neue Einsichten in die literarische und theologische Struktur der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung in ihrem geschichtlichen Kontext gewinnen lassen. In der vorliegenden Arbeit beschränkt sich der Verf. allerdings nur auf die Erforschung der Exposition der priesterschriftlichen Exodusgeschichte in Ex 1/2/6.

Bei der Analyse ergibt sich, daß hinter der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung eine ältere Traditionsschicht steht, die von der Bedrückung der Israeliten durch die Ägypter und der Ansage ihrer Befreiung durch Jahwe erzählt. Diese Traditionsschicht ist Teil eines vorpriesterschriftlichen Geschichtsentwurfs aus der Zeit des Exils, der mit der Darstellung des Meerwunders endet und theologisch in die Nähe Deuteronesajas führt.

Die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung des Exodus dagegen reflektiert eine andere geschichtliche Situation. Der Adressat ihrer Botschaft ist die führende Schicht des Volkes im Exil, die einerseits das Interesse am „Land“ verloren hat und andererseits die Macht Jahwes bezweifelt. Demgegenüber wird hier der Wert und die Bedeutung des Landes als der entscheidenden Heilsgabe Jahwes betont, wobei die Herausführung aus Ägypten als Erwählung und Annahme zum Gottesvolk gedeutet wird. Die Entstehung dürfte am ehesten in der frühnachexilischen Zeit anzusetzen sein, als ein erster Schub von Exulanten nach Jerusalem zurückgekehrt war und sich in seinen Erwartungen enttäuscht sah. Der sich damals breit machenden Resignation will die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung wehren.

Die Arbeit, in der die literarkritische Untersuchung den breitesten Raum einnimmt, stellt einen beachtlichen Beitrag zur Erforschung der Priesterschaft und auch des Buches Exodus dar.

E. Haag, Trier

SCHICKLBERGER, Franz: Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung. (Forschung zur Bibel 7.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 264 S. Kart. 24,— DM.

Diese Würzburger Dissertation kommt nach einer Analyse der Ladetexte des ersten Samuelbuches zu dem Ergebnis, daß die Hypothese von einer Ladeerzählung, die 1 Sam 4—6 und 2 Sam 6 umfaßt und als Hieros Logos des Jerusalemer Heiligtums gedient haben soll, nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. In 1 Sam 4 liegt wohl eine alte Katastrophenerzählung vor, die noch nicht als Ladeerzählung im eigentlichen Sinn bezeichnet werden kann; sie dürfte in Kreisen, die Schilo und den Eliden nahegestanden haben, überliefert worden sein. Erst der Grundbestand von 1 Sam 5—6 gehört im eigentlichen Sinn zu einer Ladeerzählung; ihr Verfasser hat die alte Katastrophenerzählung von 1 Sam 4 aufgegriffen und sie an den Anfang eines Werkes gesetzt, das als neue Einheit jetzt den Charakter einer theologischen Aussageerzählung hat und wohl zur Zeit des Königs Hiskija entstanden ist. Die Erzählung will in einem gewissen Gegensatz zu der damals herrschenden Zionstheologie deutlich machen, daß die Lade nach wie vor die Stätte der Gegenwart Jahwes ist.

Sch. hat das Verdienst, mit dieser Arbeit innerhalb der Diskussion um das altisraelitische Ladeheiligtum einen gangbaren Weg der Erklärung gewiesen zu haben, der sowohl dem literarischen Charakter der Ladeerzählung wie auch ihrem theologischen Anliegen gerecht wird.

E. Haag, Trier

SCHMIDT, Werner H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. 2., erweiterte Auflage. — Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1975. 278 S. Pb. 24,— DM.

Für die 2. Auflage des 1968 erschienenen Werkes „Alttestamentlicher Glaube in seiner Umwelt“ hat der Verf. den Titel leicht abgeändert, weil er nicht die israelitische Religionsgeschichte insgesamt, sondern vor allem die Eigenart und die Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses darstellen will. In der Neuauflage sind besonders solche Abschnitte hinzugekommen, die über die Heiligungslegenden, die Feste, die Opfer, den Zion, den „Bund“ und die Todeserwartung handeln. Desgleichen sind die Literaturhinweise vermehrt worden.

Das zunächst für Studenten geschriebene Werk kann als eine hervorragende Informationsquelle auch weiteren Kreisen von Interessenten sehr empfohlen werden.

E. Haag, Trier

AUGUSTINUS, Aurelius: *De Magistro*. Einführung, Übersetzung und Kommentar von E. Schadel. Bamberg: Fotodruck Schadel & Wehle, Selbstverlag, 1975. 336 S. 14,— DM. Zu beziehen bei E. Schadel, Sandstraße 10, D-8521 Spardorf.

In der Besprechung dieses Werkes (vgl. TThZ 85 [1976] 127) wurde eine fehlerhaftes Zitat geboten. Dieses lautet richtig:

„Der ‚innere Lehrer‘ gibt dem endlichen Subjekt, das kraft seines spontanen Vermögens, nach dem Grund von etwas zu fragen, in einen lebendigen Sachkontakt zu ihm zu treten vermag, in der Ursprungsregion des Wahrheitsgewissens verbindliche und sichere Auskunft darüber, was das, was war und was sein soll, wirklich ist, und gewährt ihm dabei als Urvernunft die innere Erfüllung glückenden Handelns. So vergewissert sich der Mensch im Seinsdialog mit dem Seelengrund seiner selbst — und der Welt. Denn im Wort, das sich ausspricht und dennoch bleibt, was es ist, im idealen Wort, in der worthaften Idee sind die Dinge in der Präsenz des göttlichen Geistes immerdar aufgehoben, bevor und nachdem sie geschaffen sind, so wie das Werk im geistigen Plan des Handwerkers immerdar vergegenwärtigt werden kann, bevor und nachdem es in die Tat umgesetzt worden ist. Die transzendente Identität des Weltplanes währt und gewährt. Sie ist der Möglichkeitsgrund dafür, daß Werdendes, Bleibendes und Vergehendes überhaupt im Erkennen identifiziert und verifiziert werden kann, und es kann von daher klar werden, daß das Denken, welches in der Konsultation des in der Tiefe seiner Innerlichkeit wohnenden Logos die Originalität seines Wesens auszuleuchten versucht, nicht als Selbstvergewisserung einer ‚reinen‘, d. h. energielosen Vernunft mißverstanden werden kann. Er steht ansatzmäßig in einem unlöslichen ontologischen Kontext, insofern es jenem Seinsanfang ähnlich zu werden versucht, der Urheber (auctor) von Seiendem und Lehrer (doctor) desselben zugleich in einem ist... Selbstvergewisserung heißt daher Weltvergewisserung. Denn im Hören des Urwortes, in der Schau der Idee konsolidiert sich die Weiterfahrung des Menschen zu judikativer Macht über Gegebenes. Der Schüler im Inneren wird Richter des Äußeren. Im transzendierenden Hören und Schauen gewinnt der Mensch sich selbst, er begreift seinen Geist als strukturierte Freiheit, weil er Anteil an der zeitüberlegenen Akтуosität des ursprünglichen Geisteslebens gewinnt. Da aber das endliche Subjekt die Zeitlichkeit des Vollzugs seiner Freiheit nicht aufzuheben vermag, kann der Dialog mit dem inneren Lehrer nie als Identifikationsakt begriffen werden... der Sinn seiner Existenz ist daher offen. Er [der Mensch] bleibt ‚Anfänger‘ sein Leben lang. Die Schülerrolle in bezug auf den ewigen Lehrer ist ihm unverlierbar, solange er genötigt ist, die Entzeitlichung seines Wesens in der Zeit vollziehen zu müssen. Erst im Tode ist der Mensch der, der er ist. Denn im Tode ist er im Anfang. Im Tode ist der Dialog mit dem Ursprung, welcher in der Zeit im Glauben gesucht und gewollt wird, ungestört“ (331—333).

BARBEL, Joseph: Einführung in die Dogmengeschichte. Aschaffenburg. Paul Pattloch Verlag. 1975. 216 S.

Barbel bringt keine Dogmengeschichte, sondern berichtet von den mannigfaltigen Versuchen, das schwierige Problem zu lösen, wie das unveränderliche Dogma in dem stetigen Fluß des Werdens, dem alles menschliche Denken auf Erden ausgeliefert ist, sich behaupten kann.

Bei uns Katholiken wurde dieses Problem noch besonders erschwert durch die Bestimmungen Pius' X. wider den Modernismus. Die Furcht vor dem Modernismus war bei der Vorbereitung des II. Vatikanums und noch auf diesem selbst deutlich zu spüren. Es wurde gar außerhalb der Vorbereitung die Furcht geäußert, der Antimodernismus würde zum Glaubenssymbol aufrücken.

Jenen Katholiken, denen der Sinn für Geschichtswissenschaft abgeht, und die vor der unleugbaren Tatsache die Augen verschließen, daß die Kirche heute Glaubenssätze bejaht, die von ihr früher nicht erkannt und bekannt wurden, bietet die Dogmengeschichte kein Problem. Von diesen Katholiken sagen die einen, schon die Apostel hätten alle Glaubenswahrheiten ausdrücken können, weil diese alle ihnen bekannt waren. Andere suchen mit der Formel „*implicite/explicite*“ sich zu behelfen, ohne zu merken, daß gerade diese Formel das Problem enthält und die Frage offen läßt. Wieder andere, wie Garrigou-Lagrange, der in der das Vatikanum II vorbereitenden theologischen Kommission noch zugegen war und weder von Exegese noch von Historie ein Fachwissen besaß, rückten dem Problem zu Leibe mit der Unterscheidung des normalen gesunden Menschenverstandes von eigentlichen philosophischen und spekulativ theologischen Aussagen.

Die Frage nach dem Werden der Dogmen konnte vor dem Konzil von Trient zwar manche wertvollen Aussagen des Origenes, des Gregor von Nazianz, des Augustinus, des Anselm von Havelberg (12. Jahrhundert), des Thomas v. Aquin und Bonaventura über den Fortschritt der Offenbarung vom AT zum NT, ja sogar nach der apostolischen Zeit bemerken, aber akut wurde das Problem erst, als nach dem Tridentinum und besonders im 19. Jahrhundert die Geschichtswissenschaft mächtig aufblühte. Hier ist an erster Stelle zu nennen die „Tübinger Schule“. Ihr Begründer Joh. Seb. Drey betonte die Bedeutung der Häresien für die Geschichte der Dogmen. Joh. Adam Möhler ließ sich von der Patristik und Scholastik prägen, um in seiner „Symbolik“ die beste Auseinandersetzung mit der altprotestantischen Theologie zu bieten. Die Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Kirche sieht er als genauere Fassung der alten Glaubenssymbole. Joh. von Kuhn, dem auch Matthias Joseph Scheeben Lob erteilte, bringt in seinen Schriften die geschichtliche Seite der Dogmen gut zur Geltung.

Die übrigen scholastischen Theologen des 19. Jahrhunderts, besonders die römischen, hatten dagegen wenig oder kein Gespür für das historisch-kritische Verfahren, das zum Verständnis der Dogmengeschichte nun einmal gehört. Sie begnügten sich mit begrifflichen Darlegungen und Schlußfolgerungen, bestenfalls damit, daß man bei Glaubenslehren sagte, sie hätten früher mehr im Hintergrund gestanden. Bei einigen spitzte das Problem sich so zu, daß man fragte, ob und wann eine Schlußfolgerung aus dem Offenbarungsgut im strengen Sinne definiert werden kann. Eine Ausnahme macht bis zu einem gewissen Grade G. Perrone, mit dem Newman in Verbindung trat. Über Newmans Theorie der Dogmengeschichte und seine Kriterien eines echten Wachstums hat diese Zeitschrift schon früher geschrieben.

Aus dem 20. Jahrhundert rühmt Barbel zunächst Reginald Schultes († 1928), der als erster in Rom Vorlesungen über Dogmengeschichte gehalten hat. Marin-Sola hat in dem 1924 veröffentlichten Werk *L'évolution homogène du dogme catholique* zuerst auf den affektiven Weg des Glaubenssinnes hingewiesen. Bei M. Blondel, dessen erste Schriften jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegen, sei hier nur hingewiesen auf seine Auffassung von der Tradition, die zuerst eine gelebte, dann erst eine formulierte sei, und auf seine Kritik an der Ausschließlichkeit aristotelischer Denkweise. Nach Le Roy, der in den Verdacht des Modernismus geriet, sind auch die Laien Zeugen und Träger der Überlieferung.

Und nun bringt Barbel eine nicht vollständige, aber doch etwa 20 Namen umfassende Reihe moderner Lösungsversuche. Von ihnen seien gerühmt Simonin, Draguet, dem Barbel persönlich nahestand, der von Draguet abhängige Charlier, de Lubac, Dillenschneider, Ratzinger, Grillmeier und Congar.

Im letzten Abschnitt ist die Rede vom Schrifttum zur Dogmengeschichte: die protestantische Geschichtsschreibung vom 17. Jahrhundert an bis zu Ritschl, Adolf von Harnack, dessen Dogmengeschichte als Hellenisierung des Evangeliums, Albert Ehrhard dem Schreiber dieser Zeilen als eine Verfälschung gekennzeichnet hat, Reinhold Seeberg, Friedr. Loofs, Walter Köhler, der, wie Barbel schon 1942 nachgewiesen hat, viel schon erschlossenes Neuland unbeachtet ließ, M. Werner mit seiner konsequent eschatologischen Deutung der Dogmengeschichte im Sinne Albert Schweitzers, Wilh. Schneemelcher und Werner Elert.

Kurz und treffend werden die katholischen Versuche, eine Dogmengeschichte zu schreiben, gewürdigt: Klee, Schwane, Jos. Bach und Tixeront.

Die Darstellung ist bei Barbel nicht gleichmäßig, weil nur der Anfang des Buches schon in der Druckerei gesetzt war und die folgenden Teile von Barbel sicherlich noch ausgefeilt worden wären. Aber schon so wird man dieses posthume Werk von Barbel ebenso wie seine Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur hochschätzend dankbar entgegennehmen.

Ignaz Backes, Trier

SAND, Alexander: Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum. (Reihe: Handbuch der Dogmengeschichte, Band I, „Das Dasein im Glauben“, Faszikel 3a, 1. Teil). Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1974. 90 S., kart. Subskriptionspreis 29,— DM, Einzelpreis 34,— DM.

Sand untersucht den Verlauf der Kanonbildung bis zum Muratorischen Fragment, das etwa in der Mitte oder gegen Ende des 2. Jahrhunderts anzusetzen ist und das einen ersten Abschluß in der Geschichte des Kanons darstellt. Nach einer Einführung in das Problem und einer Klärung des Begriffs „Kanon“ sowie anderer kanonspezifischer Termini des NT (schreiben, Buchstabe, Schrift, Gesetz, Propheten und Buch) behandelt er folgende Themen: die Entstehung eines Kanons der jüdischen Schriften, das Werden eines Kanons der christlichen Schriften, die ntl. Apokryphen, die Anfänge des Kanons und die kirchliche Autorität. Die letzte Frage, die fundamentaltheologisch und ökumenisch bedeutsam ist, wird in Auseinandersetzung mit den Ansichten von Karl-Heinz Ohlig, Hans von Campenhausen und Ernst Käsemann erörtert.

Der Verfasser läßt gut erkennen, welche Faktoren die Abgrenzung des Kanons veranlaßten oder beschleunigten und welche Gesichtspunkte und Kriterien bei der Festlegung des Kanons eine Rolle spielten. Vor allem aber macht er deutlich: Das Zustandekommen des Kanons bleibt unverständlich ohne die Autorität der Kirche, die sich über die Apostel von Jesus herleitet und die durch die Bezeugung der Heiligen Schrift die Erstautorität Christi bezeugt und zur Geltung bringt.

H. Schützeichel, Trier

FINKENZELLER, Josef: Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten. München: Don Bosco Verlag. 1974. 159 S., kart. 14,80 DM.

Nach einleitenden Bemerkungen über die heutige Situation und über die Eigenart der neutestamentlichen Quellen werden folgende vier Themen erörtert: Die Botschaft Jesu vom Gottesreich, Jesus und die Kirche, Kirche und Sakramente, Amt und Gemeinde in der Heilssendung der Kirche (das umfangreichste Kapitel). Der Verfasser schreibt verständlich, stellt die Probleme klar heraus und formuliert die Lösungen mit einer Umsicht, die sowohl falsche Apologetik als auch radikale Positionen vermeidet.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AMMASSARI, Antonio: LA RELIGIONE DEI PATRIARCHI. Studi biblici. Roma: Opera pubblicata con il contributo del Centro Nazionale delle Ricerche. 1976. 305 S., laminiert, o. Pr.
- BROWN, Raymond E.; DONFRIED, Karl P.; REUMANN, John (Hrsg.): Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Grundlagenpapier für das ökumenische Gespräch über die Rolle des Papsttums in der Gesamtkirche. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1976. 255 S., Paperback. 24,— DM.
- FELD, Helmut: Das Verständnis des Abendmahls. Erträge der Forschung. Band 50. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976. 144 S. Paperback. 31,50 DM.
- FRIES, Heinrich (Hrsg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe. Studienausgabe. 2 Bände. München: Kösel-Verlag. 1976. 1846 S. Paperback. 50,— DM (2 Bände).
- GOETSCHL, René: Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge. Köln: Benziger Verlag. 1976. 384 S., broschiert. 34,80 DM.
- HAIBLE, Eberhard: Das gemeinsame Erbe. Katholisch — evangelisch — orthodox. Fellbach: Selbstverlag Dr. Hildegard Haible. 1976. 144 S. Paperback. o. Pr.
- HEINE, Susanne: Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus. Wien: Verlag Herder Wien—Freiburg—Basel. 1976. 224 S., kart. 29,50 DM.
- HENGEL, Martin: Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. Stuttgarter Bibelstudien 76. Herausgegeben von Herbert Haag, Rudolf Kilian und Wilhelm Pesch. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1976. 187 S., kart.-broch. 18,— DM.
- 175 JAHRE HERDER: Kleines Alphabet einer Verlagsarbeit. Im 175. Jahr seines Bestehens widmet der Verlag Herder diese kleine Jubiläumsschrift den Freunden seiner Arbeit. Freiburg. Verlag Herder. 1976. 141 S., laminiert. Nicht im Handel.
- HOLTZ, Leonhard: „Mysterium und Meditation“, Rosenkranzbeten heute. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 113 S., kart. 9,80 DM.
- HUBER, Friedrich: Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 137. Berlin: Verlag Walter de Gruyter. 1976. 252 S. Ganzleinen. 98,— DM.
- MAAS-EWERD, Theodor, RICHTER, Klemens (Hrsg.): Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Freiburg. Gemeinschaftsverlag Benziger/Herder. 1976. 400 S. Leinen. 44,— DM.
- MILANESI, Giancarlo: Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten. Reihe: Religionspädagogik — Theorie und Praxis 31. Köln: Benziger Verlag. 1976. 204 S., broschiert. 24,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 46: Dokumente zur Liturgiereform. Direktorium für Kindermessen. Instruktion über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen. Erklärung zur Konzelebration. Rundschreiben über die Eucharistischen Hochgebete. Richtlinien für die Meßstipendien. Lateinisch—deutsch. Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk. Französisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 135 S., kart. 19,80 DM.

NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 53: Papst Paul VI. „Apostolisches Schreiben über die christliche Freude vom 9. Mai 1975“. Lateinisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit einer Einführung von Rudolf Padberg. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 91 S., kart. 12,— DM.

NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 56: Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene. Französisch—deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet und kommentiert von Werner Becker. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 147 S., kart. 19,80 DM.

PESCH, Rudolf: Das Markusevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1, 1—8, 26. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band II. Freiburg: Verlag Herder. 1976. XXIV + 424 S., gebunden. 90,— DM.

PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 367 S., Paperback. 28,80 DM.

PFAMMATTER, Josef, FURGER, Franz (Hrsg.): Theologische Berichte V. Glaube und Geschichte. Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. Köln: Benziger Verlag. 1976. 192 S., brosch. 25,— DM.

RAGUER, Hilario y otros (u. andere): 23 INSTITUTOS RELIGIOSOS, HOY. (espiritualidad y testimonio). Madrid: Editorial E.P.E.S.A. 1975. 541 S., laminiert, o. Pr.

REINHARD, Rudolf (Hrsg.): Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796—1838). Aus dem Nachlaß Stefan Löchs († 1966). Unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 72 S. Leinen. 12,80 DM.

ROSSI, Hans: Die Synode zum Thema... Gebet und Gottesdienst. Zusammengestellt und kommentiert von Hans Rossi. Eine Taschenbuch-Reihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72. Köln: Benziger Verlag. 1976. 159 S., broschiert. 9,80 DM.

WERBICK, Jürgen: Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings. Beiträge zur ökumenischen Theologie. Herausgegeben von Heinrich Fries. Band 12. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 359 S., kart. 38,— DM.

WERKSTATT BIBELAUSLEGUNG: Bilder — Interpretationen — Texte. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1976. 136 S., gebunden (Leinen). 24,— DM.

Franz Joseph Dölger

Antike und Christentum

6 Bände als Reprints

Den Themenreichtum des Werkes

zeigt schon diese kleine Auswahl aus den einzelnen Bänden

Auswahl aus Band 1

Nihil innovetur nisi quod traditum est.
Ein Grundsatz der Kulttradition in der
römischen Kirche

Die Kreuz-Tätowierung im christlichen
Altertum

375 Seiten, 19 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,- DM

Auswahl aus Band 2

Die Heiligkeit des Altares und ihre
Begründung im christlichen Altertum
Der Altarkuß

379 Seiten, 23 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,- DM

Auswahl aus Band 3

Die Münze im Taufbecken und die Mün-
zenfunde in Heilquellen der Antike

Zur antiken und frühchristlichen Auf-
fassung der Herrschergewalt von Gottes
Gnaden

„Teufels Großmutter“. Magna Mater Deum
und Magna Daemonum

328 Seiten, 17 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 68,- DM

Auswahl aus Band 4

Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes
und die Fruchtabtreibung in der Bewer-
tung der heidnischen und christlichen
Antike

328 Seiten, 18 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 68,- DM

Auswahl aus Band 5

Lumen Christi. Untersuchungen zum
abendlichen Licht-Segen

Nilwasser und Taufwasser. Eine religions-
geschichtliche Auseinandersetzung
zwischen einem Isilverehrer und einem
Christen des vierten Jahrhunderts nach
Firmicus Maternus

„Unser tägliches Brot“. Das eine Brot
als Tagesbedarf und das halbe Brot des
Einsiedlers Paulus

Die erste Nahrungsaufnahme des Klein-
kinds als Begründung seines Lebens-
rechtes nach Brauch und Satzung der
alten Germanen und der Volksmeinung
der Antike

334 Seiten, 16 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 66,- DM

Auswahl aus Band 6

Ite, missa est in kultur- und sprach-
geschichtlicher Beleuchtung

„Kirche“ als Name für den christlichen
Kultbau

Die Planetenwoche der griechisch-römi-
schen Antike und der christliche Sonntag
Christliche Grundbesitzer und heidnische
Landarbeiter

368 Seiten, 8 Abbildungen
auf Tafeln, Leinen 78,- DM



Aschendorff
Münster

AKTUELLE THEOLOGIE

Alexandre Ganoczy

**Der schöpferische Mensch
und die Schöpfung Gottes**

Grünewald Reihe

ca. 180 Seiten, Kst. ca. 23,50 DM

Dieses Buch unternimmt den Versuch, die christliche Glaubenswahrheit der Schöpfung von der aufbauenden und zerstörerischen Macht menschlichen Schöpfertums her zu erhellen und in der heutigen Wertsituation lebendig und praktisch werden zu lassen.

Wolfgang Gramer

Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos

Tübinger Theologische Studien 8

ca. 224 Seiten. Kt. ca. 32,— DM

Das vorliegende Buch stellt die Grundlinien des musikalischen Reflektierens von Adorno dar, gibt einen Überblick über die bisherige musikalische Debatte und zeigt Adornos Denken im Licht seiner Kritiker und Verteidiger auf.

Heinrich Ludwig

**Die Kirche im Prozeß
der gesellschaftlichen
Differenzierung**

Perspektiven für eine neue sozioethische Diskussion

Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

ca. 224 Seiten. Kst. ca. 24,50 DM

Diese Arbeit sieht im Dialog von „politischer Theologie“ und biblisch begründeter Sozialethik die Chance, daß Kirche und Theologie zu zeitgemäßen Lösungen finden und ihre Identität in den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung wahren können.

Dietmar Mleth

Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg

Tübinger Theologische Studien 7

ca. 240 Seiten. Kt. ca. 42,— DM

Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Dietmar Mleth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich. Neben die normative tritt eine narrative Ethik, die sich um die Erfahrungsgestalt des Sittlichen (ethisches Modell) in literarischen Texten bemüht.

Teil 2 dieser Habilitationsschrift erscheint unter dem Titel „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns“ im Verlag Niemeyer in Tübingen.

Thomas Pröpper

**Der Jesus der Philosophen
und der Jesus des Glaubens**

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin

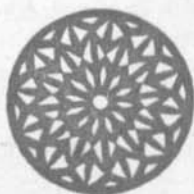
Grünewald Reihe

ca. 160 Seiten. Kst. ca. 18,50 DM

Dieses Buch hat sich die Begegnung zwischen nichtkirchlichen Jesusauffassungen und kirchlicher Christologie zum Ziel gesetzt. Wenn die mit den verschiedenen Jesusbildern verbundenen Entwürfe sinnvollen Menschseins herausgestellt und gemeinsame Gesichtspunkte gefunden werden können, ist ein weiterführendes Gespräch möglich.

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 34 75

Postfach 26

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

NEU!

LEONHARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute

113 Seiten, kart., 9,80 DM

Holtz berichtet über Wurzeln und
Entstehen des Rosenkranzes in der
Trierer Karthause, seine innere und
äußere Gestalt, über seine Einübung
und Vollzug und provoziert zur Aus-
einandersetzung mit dieser uralten,
aber unüberholbaren Form christ-
licher Meditation.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

23. SEP. 1976

W
Bibliothek
Trier
P

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heribert Schützeichel, Trier
Dimensionen der christlichen Hoffnung

Lothar Ruppert, Bochum
Der alte Mensch aus der Sicht
des Alten Testaments

Alfons Nossol, Lublin
Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung
der aktuellen Krise katholischer Christologie

Martin Rock, Mainz
Anarchismus und Terror.
Sozialethische Aspekte (II)

Heft 5
September/Oktober 1976
85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jünger 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 48,50 DM, Einzelheft 8,90 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 38,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Lothar Ruppert, Biermannsweg 22, 4630 Bochum-Wiemelhausen

Prof. Dr. Alfons Nossol, ul. Nowotki 7, 20-039 Lublin, VR Polen

Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Dimensionen der christlichen Hoffnung

Prälat Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Die moderne Fundamentaltheologie versteht ihre Aufgabe als Verantwortung der christlichen Hoffnung¹. So entspricht es der Aktualität der Hoffnung und der damit verbundenen Zukunft. Hoffnung und Zukunft gehören zu dem, was die heutige Epoche will und mag und was sie braucht und ihr nottut². Daß unsere Zeit Hoffnung und Zukunft liebt, zeigen die naturwissenschaftlich-technische Entwicklung, die Futurologie, der Glaube an die allgemeine Machbarkeit aller Dinge, die breite Bewegung des Marxismus, das Werk Teilhard de Chardins und die reich entfaltete Philosophie der Hoffnung, beispielsweise bei dem einflußreichen Philosophen Ernst Bloch³ sowie bei den christlichen Denkern Gabriel Marcel⁴ und Josef Pieper⁵. Daß die gegenwärtige Welt die Hoffnung

¹ Vgl. dazu J. B. METZ, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. von S. UNSELD, Frankfurt 1965, 227—241; ders., *Experientia spei*, Diakonia 1 (1966) 186—191; ders., Verantwortung der Hoffnung, StZ 177 (1966) 451—462; ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1969, 75—95; F. KERSTIENS, Glauben als Hoffen, Diakonia 2 (1967) 81—91; ders., Hoffnung, in: SM II, 725—735; ders., Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969; ders., Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland. Eine kritische Bibliographie, Concilium 6 (1970) 646—650.

² Zu diesem doppelten Aspekt der „Aktualität“ vgl. J. PIEPER, Über die Schwierigkeit heute zu glauben, München 1974, 108.

³ Vgl. besonders: Geist der Utopie. Frankfurt 1964; Das Prinzip Hoffnung in drei Bänden. Frankfurt 1968. — Zum Gespräch mit Bloch vgl.: W.-D. MARSCH, Hoffen — worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch. Hamburg 1963; J. PIEPER, Tradition als Herausforderung, München 1963, 160—164; ders., Hoffnung und Geschichte, München 1967, bes. 81—102; Ernst Bloch zu ehren (s. Anm. 1); J. MOLTSMANN, Hoffnung ohne Glaube?, Concilium 2 (1966) 415—421; ders., Theologie der Hoffnung, München 1973, 313—334; ders., Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung. München 1976; F. MUSSNER, Die Auferstehung Jesu, München 1969, 89—100; K. KREMER, Ernst Bloch: Träume vom besseren Leben — Hoffnung und Utopie, TThZ 80 (1971) 321—338 (Literatur!); H. SONNEMANN, Hoffnung oder Prinzip? Die Philosophie der Hoffnung bei G. Marcel und E. Bloch. Mönchengladbach 1970 (Excerpta); ders., Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit E. Bloch. Freiburg—Basel—Wien 1973.

⁴ Vgl. besonders: Homo viator. Philosophie der Hoffnung. Düsseldorf 1949; s. dazu V. BERNING, Das Wagnis der Treue. Gabriel Marceles Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Freiburg—München 1973, bes. 268—271.

⁵ Vgl. z. B. Über die Hoffnung. München 1962; Hoffnung, in: HThG I, 702—706; Tradition als Herausforderung (s. Anm. 3) 160—181; Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3); Über die Schwierigkeit heute zu glauben (s. Anm. 2) 178—213.

braucht, verraten die oft einseitig auf das Diesseits beschränkte Zukunftsorientierung und die sich ausbreitende Angst vor der Zukunft angesichts der andauernden und sich noch steigenden Leidensgeschichte der Menschheit und der ungeheuren Gefahren, die die modernen Waffen, das sprunghafte Wachstum der Erdbevölkerung, die grauenhaften Möglichkeiten der Zerstörung der Umwelt und der Manipulation des Menschen und das sich anbahnende sittliche Chaos bergen⁶.

Die Konzentration der Fundamentaltheologie auf die christliche Hoffnung entspricht sodann der gegenwärtigen Theologie der Hoffnung und Zukunft, die protestantische⁷ und katholische⁸ Autoren im Gespräch mit der heutigen Welt und im Umgang mit der Heiligen Schrift entwickelt haben. Die Fundamentaltheologie hält sich an die biblische Mahnung: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3, 15). Es war ein Fundamentaltheologe, nämlich Johannes Baptist Metz, der im wesentlichen das grundlegende Dokument der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland verfaßte: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*⁹.

⁶ Vgl. dazu z. B. J. MESSNER, Alarmstufe des Fortschritts?, *IKaZ* 1 (1972) 566—572.

⁷ Vor allem: MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung (s. Anm. 3); vgl. dazu H.-D. MARSCH (Hrsg.), Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann. München 1967; KERSTIENS (s. Anm. 1). In seinem Werk: Die Hoffnungsstruktur des Glaubens berücksichtigt K. auch die protestantischen Hoffnungstheologen P. Schütz, W. Pannenberg u. G. Sauter (a. a. O. 73—157).

⁸ Außer den bereits in den Anm. 1 und 3 genannten Arbeiten von Metz, Kerstiens und Sonnemanns vgl. H. GROSS, Die Entwicklung der atl. Heilshoffnung, *TThZ* 70 (1961) 15—28; RAHNER V, 159—179; RAHNER VI, 348—367; RAHNER VII, 123—127; 166—182; RAHNER VIII, 555—609; RAHNER IX, 519—540; RAHNER X, 568—586; H. SCHLIER, Über die Hoffnung, in: ders., *Besinnung auf das NT*, Freiburg—Basel—Wien, 1967, 135—145; ders., Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges, *Einsiedeln* 1972, 49—66; H. FRIES, Glaube und Hoffnung, in: ders., *Herausgeforderter Glaube*, München 1968, 103—131 (vgl. auch MARSCH (s. Anm. 7) 81—105); W. HEINEN/J. SCHREINER (Hrsg.), *Erwartung — Verheißung — Erfüllung*. Würzburg 1969; MUSSNER (s. Anm. 3) 155—188; ders., *Theologie der Freiheit nach Paulus* (QD 75), Freiburg—Basel—Wien 1976, bes. 65—73; E. SCHILLEBEECKX, Gott und die Zukunft des Menschen. Mainz 1969; H. STIRNIMANN, Hoffnung — Struktur der Kirche, in: *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, hrsg. von J.-L. LEUBA u. H. STIRNIMANN, Frankfurt—Stuttgart 1969, 247—267; W. KASPER, Politische Utopie und christliche Hoffnung, in: ders., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 144—158; K. H. SCHELKLE, *Theologie des NT III*, Düsseldorf 1970, 102—116; A. VÖGTLE, Das NT und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970; J. RATZINGER, Glaube und Zukunft, München 1971, bes. 39—64; K. LEHMANN, *Jesus Christus — unsere Hoffnung*. Freiburg 1976; F. WULF, *Die Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer*, *GuL* 49 (1976) 118—135.

⁹ *HerKorr* 30 (1976) 200—211; vgl. auch J. B. METZ, *Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft*, *Concilium* 11 (1975) 710—720.

Eine fundamentaltheologische Verantwortung der Hoffnung, die Einseitigkeiten vermeiden will und der die Unterscheidung des Christlichen am Herzen liegt, wird vor allem die Dreidimensionalität der christlichen Hoffnung zur Geltung bringen, also nicht nur ihre Zukunft, sondern auch ihre Herkunft und ihre Gegenwart aufzeigen.

1. Die Herkunft der Hoffnung

Die Herkunft meint Ursprung, Quelle und Grund sowie inneres Prinzip der christlichen Hoffnung. Die Hoffnung zählt zu den „ganz einfachen Ur-Gebärden des Lebenden“¹⁰ und bildet ein Grundexistential des menschlichen Daseins¹¹. Der Mensch ist ein Wesen der Sehnsucht und der Träume von einem besseren Leben¹². Durch alles das ist der Mensch von sich her offen für die christliche Hoffnung. Aber diese gründet nicht in den Möglichkeiten des Menschen und dieser Welt. Ihr Ursprung liegt vielmehr im Gott der Hoffnung (Röm 15, 13), näherhin in den Verheißungsworten und Verheißungstaten des Bundesgottes.

Die Verheißungsworte enthalten Zusagen Gottes an den menschlichen Bundespartner im Verlaufe der Heilsgeschichte. Abraham gab Gott die Verheißung des Landes Kanaan (vgl. Gen 13, 15; 15, 18), eines besonderen Segens, der auf alle Völker überströmen sollte (vgl. Gen 12, 2.3) und einer zahlreichen Nachkommenschaft (vgl. Gen 13, 15; 15, 1—6). Dem Volke Israel unter Mose gab Jahwe die Verheißung des Landes, das von Milch und Honig fließt (vgl. z. B. Ex 3, 8.17) sowie der Erwählung zum Volke Gottes: Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein (vgl. Ex 6, 7), eine Verheißung, die der Gottesoffenbarung in Ex 3, 14 korrespondiert (Ich bin der „Ich-bin-da“). Der Gott Israels verheißte ferner in mancherlei Weise eine künftige Rettergestalt, einen neuen und ewigen Bund (vgl. Jer 31, 31—34; 32, 36—42; Ez 36, 24—28), einen universalen und ewigen Frieden (vgl. Mich 4, 1—3; Jes 2, 2—5; 9, 6; 11, 6—9) und die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. Jes 65, 17; 66, 22), um nur diese Verheißungsinhalte zu nennen. Seinem neubundlichen Volke, das in Jesus von Nazareth sein Ja zu den gegebenen Verheißungen erlebte (vgl. 2 Kor 1, 19.20), erneuerte er die Grundverheißung: Ich werde euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein (vgl. 2 Kor 6, 16; Hebr 8, 10; Apk 21, 3) sowie die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. 2 Petr 3, 13; Apk 21, 1—22, 5). Vor allem aber machte er hoffnungsbegründende Zusagen in den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5, 3—11) und in der Verheißung der Parusie des erhöhten Herrn (vgl. z. B. 1 Thess 1, 10), des Gerichtes

¹⁰ PIEPER, Über die Hoffnung (s. Anm. 5) 27.

¹¹ Vgl. RAHNER VIII, 563.

¹² Vgl. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung (s. Anm. 3) 9.

(vgl. z. B. Mt 25, 31—45; 2 Kor 5, 10; Röm 14, 10), der Auferstehung der Toten und der vollendeten Gottesherrschaft (vgl. 1 Kor 15). Die Offenbarung des Gottesnamens an Mose (vgl. Ex 3, 14) fand eine ungeahnte Konkretion in der Verheißung des Auferstandenen: „Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28, 20).

Zu den Verheißungsworten treten die Verheißungstaten Gottes. Die zwei wichtigsten seien genannt: die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten (vgl. Dt 5, 5) und die Auferweckung Jesu von den Toten. Jahwes Handeln im Exodus, das sich später in der Rückführung aus Babylon wiederholte, begründete entscheidend die Existenz und die Hoffnung des altbündlichen Gottesvolkes, so daß im Alten Testament die vornehmlichste Gottesaussage lautet: Gott ist der, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat (vgl. z. B. Ex 20, 5; Dt 5, 5). Gottes Machttat der Auferweckung Jesu¹³, die die Preisgabe des Sohnes in den Tod (vgl. Röm 8, 32) einschloß, begründete entscheidend die Existenz und die Hoffnung (vgl. 2 Kor 1, 9; 1 Petr 1, 21) des neubündlichen Gottesvolkes, so daß im Neuen Testament die ehrenvollste Gottesaussage lautet: Gott ist der, der Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. z. B. Gal 1, 1; 2 Kor 4, 14; Röm 8, 11; Eph 1, 20; Kol 2, 12). Der gekreuzigte und auferstandene Christus, in dem sich das Antlitz des Gottes der Hoffnung enthüllt, ist für die Hoffnungsgemeinschaft der Kirche (vgl. Eph 4, 4) die eine Hoffnung (vgl. 1 Tim 1, 1; Kol 1, 27).

Die Worte und Taten der göttlichen Verheißung bilden das der christlichen Hoffnung Vorgegebene und damit ihr Fundament und ihre Legitimation. Den Gott der Verheißung hat der Gläubige sozusagen hinter sich und unter sich. Die Verheißungsworte, die Gott ein für allemal gesprochen hat, und die Verheißungstaten, die er ein für allemal gewirkt hat, verleihen der christlichen Hoffnung eine Vergangenheit und Herkunft. Obwohl die Hoffnung nach vorne in die Zukunft blickt, lebt sie aus der Vergangenheit, d. h. aus dem Gott der Verheißung. Sonst wäre sie grundlos und eitel¹⁴. So gesehen bedeutet Christsein nicht Befreiung von der Vergangenheit, sondern Bindung an die Vergangenheit. In anderer Hinsicht freilich wird der Christ von der Vergangenheit befreit, nämlich von der Vergangenheit der Sünde und der Herrschaft der Weltelemente sowie von der Annahme, die bisherige Geschichte der Kirche sei die beste, schlechthin gültige und in keiner Weise reformierbare¹⁵.

Aus der Bindung der Hoffnung an die Vergangenheit und Ergangenheit der göttlichen Verheißungen ergeben sich die Notwendigkeit und die Bedeutung der

¹³ Zur hoffnungsbegründenden Bedeutung der Auferstehung Jesu vgl. besonders MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung* (s. Anm. 3) 150—209.

¹⁴ Gegen die Konzeption einer herkunftslosen Zukunft und einer Hoffnung ohne Grund wendet sich mit Recht PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (s. Anm. 2) 178—195.

¹⁵ Vgl. dazu KERSTIENS, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (s. Anm. 1) 174.

Überlieferung, der Erinnerung¹⁶ und des Gedächtnisses. Die Tradition vermittelt die Hoffnung. Diese vollzieht sich durch das rückbindende und vergegenwärtigende Gedächtnis der göttlichen Verheißungsworte und Verheißungstaten. Hoffen heißt, sich erinnern. Nur so überwindet der Christ die ständigen Einsprüche gegen die Hoffnung aus seiner Welt- und Lebenserfahrung, die die Versuchung nährt, allein dem irdisch Möglichen zu trauen und die welt- und menschenüberlegenen Möglichkeiten Gottes zu vergessen. Das Vergessen wäre der Tod der Hoffnung wider alle menschliche Hoffnung (vgl. Röm 4, 18).

Indem der Christ sich auf den Gott der Verheißung einläßt, gründet er sich auf ein liebendes Du, dessen Güte und Kraft ohne Grenzen und Enden sind, das reich ist an Huld und Treue (vgl. Ps 86, 15; Joh 1, 14) und Unmögliches nicht kennt (vgl. Gen 18, 14; Mt 19, 26; Lk 1, 37), das Tote lebendig macht und Nichtseiendes ins Dasein ruft (vgl. Röm 4, 17) und das deshalb auch die Macht hat, zu tun, was es verheißt hat (vgl. Röm 4, 21). Nach dem Vorbild Abrahams, Mariens und besonders Jesu¹⁷ läßt der Hoffende sich selbst los und vertraut sich dem adäquat nicht aufzeigbaren und letztlich absolut unverfügbaren Gott an¹⁸.

Das Ergreifen der göttlichen Verheißungen ist allerdings zunächst Sache des Glaubens. Die Hoffnung individualisiert dann die im Glauben angenommenen Zusagen Gottes. Durch die Hoffnung bezieht der Gläubige die Verheißungen des Herrn auf sich selbst und bedenkt, daß sie nicht ins Unbestimmte und nur für andere ausgesprochen wurden¹⁹.

Die Herkunft der Hoffnung zeigt sich aber nicht nur in ihrem Quellgrund, sondern auch in ihrem Wirkgrund und ihrem inneren Prinzip. Die so verstandene Herkunft liegt in Gott, dem Vater, der die Hoffnung gibt (vgl. 2 Thess 2, 16) und im Heiligen Geist, der den Vollzug der Hoffnung bewirkt (vgl. Gal 5, 5; Röm 15, 13; Eph 1, 17.18). Die Liebe, die alles hofft (vgl. 1 Kor 13, 7), stellt eine Frucht des Geistes dar (vgl. Gal 5, 22). Die Hoffnung ist ein Geschenk Gottes. Man kann sie folglich nur empfangen und erbitten.

Die göttliche Herkunft besagt: die christliche Hoffnung erwächst nicht aus unserem Leben und nicht aus unserer Welt. Sie kommt nicht aus dem Inneren

¹⁶ Zu dem Grundbegriff der Erinnerung vgl. J. B. METZ, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi. Mainz 1970; ders., Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Mainz 1971, 86–96; ders., Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, Concilium 8 (1972) 399–407; ders., Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe II, München 1973, 386–396.

¹⁷ Zur Hoffnung Jesu vgl. CH. DUQUOC, Die Hoffnung Jesu, Concilium 6 (1970) 607–612; RAHNER VIII, 575.

¹⁸ Zum Verständnis der Hoffnung als radikales Sicheinlassen auf die absolute Unverfügbarkeit vgl. RAHNER VIII, 566–579.

¹⁹ Vgl. dazu J. A. MÖHLER, Symbolik, hrsg., eingeleitet und kommentiert von J. R. GEISELMANN, Darmstadt 1958, 241; RAHNER VIII, 573/574.

und nicht aus dem Äußeren unseres Daseins. Sie kommt von draußen²⁰. Diese ihre außerweltliche Herkunft macht sie unangreifbar für die Leiden und Mächte dieser Welt (vgl. Röm 8, 31—39) und unenttäuschbar inmitten aller enttäuschbaren irdischen Hoffnungen²¹.

2. Die Zukunft der Hoffnung

Der Glaube ist das Stehen zu Erhofftem (vgl. Hebr 11, 1). Dieses Erhoffte (*spes quae speratur*), das sich in den oben angedeuteten Inhalten der göttlichen Verheißung zu erkennen gibt und an Kants Frage: Was darf ich hoffen? erinnert²², bildet die Zukunft der Hoffnung, das, was der Hoffende erwartet, worauf er zugeht, wonach er vertrauend auslangt. In dieser Zukunft meldet sich der Gott wieder, von dem die Hoffnung herkommt. Die Zukunft der Hoffnung ist wie ihre Herkunft Gott selbst. Deshalb konnte Cajetan über den Christen sagen: *Sperat Deum a Deo*²³. Der Christ rühmt sich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (vgl. Röm 5, 2) und wartet auf die selige Hoffnung und die Epiphanie der Herrlichkeit des großen Gottes und Retters Christus Jesus (vgl. Tit 2, 13). „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge‘ ist“²⁴. Der gekreuzigte und auferstandene Christus, der den maßgeblichen Grund der christlichen Hoffnung bildet, ist auch ihre Zukunft. Er wird als der erhöhte Herr erscheinen (vgl. 1 Thess 1, 10), er wird das Gericht halten (vgl. 2 Kor 5, 10), er wird den armseligen Leib der Menschen verwandeln in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann (vgl. Phil 3, 21), und er wird die Leuchte des neuen Jerusalem sein (vgl. Apk 21, 23).

Diese Zukunft, die sich der christlichen Hoffnung eröffnet, unterscheidet sich von der innerweltlichen Zukunft, der evolutiven und der geschichtlichen²⁵.

²⁰ Vgl. SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 50/51.

²¹ Zu der hier angedeuteten Unterscheidung von Hoffnungen (im Plural) und Hoffnung (im Singular) vgl. PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 28—34; SONNEMANN, Hoffnung ohne Gott? (s. Anm. 3) 21—33.

²² Vgl. dazu PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 20—21.

²³ Vgl. PIEPER, Über die Hoffnung (s. Anm. 5) 31.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. von J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE, Einsiedeln—Zürich—Köln 1960, 407/408.

²⁵ Vgl. dazu RAHNER VIII, 555—560; 593—609; RAHNER IX, 519—540; Zu der Unterscheidung von determinierter Evolution und frei schöpferischer Geschichte vgl. auch PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 37—58; KERSTIENS, Hoffnung (s. Anm. 1) 733; ders., Die Hoffnungsstruktur des Glaubens (s. Anm. 1) 190/191.

Denn sie ist, weil letztlich Gott selbst, absolut, aus den Potenzen und Latenzen des Menschen und der Welt nicht ableitbar und nicht machbar. Der Christ hofft nicht auf das Machbare, sondern auf das Unmachbare, das auf ihn zukommt und sich als das unbegreifliche Geheimnis ihm mitteilen will. Deshalb verliert der Christ seine Hoffnung nicht, wenn er nichts mehr tun kann oder wenn ihm innerweltlich nichts zu hoffen bleibt. Das zeigt sich am deutlichsten in der Hoffnung des Märtyrers, auf die Josef Pieper gerne hinweist²⁶. Der Blutzeuge verwirklicht rein die Hoffnung auf eine absolute, irdisch nicht realisierbare Zukunft.

Der Gott, den der Hoffende vor sich hat, bleibt verborgen, unbegreiflich und undurchschaubar. Von ihm und dem, was er als endgültiges Heil und Ewiges Leben schaffen wird, besitzt der Christ trotz der göttlichen Verheißungen nur ein armes und geringes Wissen, ein Wissen nur um das „Daß“ und weniger um das „Was“ und das „Wie“. Über seine absolute Zukunft vermag er eher zu sagen, was sie nicht ist, als was sie ist. Er befindet sich in der Situation Abrahams, der im Glauben auszog, ohne zu wissen, wohin er kommen würde (vgl. Hebr 11, 8). „Dies ist immer die Art und Weise der Hoffnung, daß sie nicht weiß, wohin sie geht. Sie nennt die Zukunft Gott. Mehr weiß sie nicht“²⁷. „Des Christen Wissen um seine absolute Zukunft, in der sich das Geheimnis der Weisheit Gottes birgt (vgl. 1 Kor 2, 9.10), besitzt die Gestalt eines weisen Nichtwissens der Zukunft, einer *docta ignorantia futuri*“²⁸. Ein solches Wissen läßt den Christen Ausschau halten nach dem ganz Neuen und Niedagewesenen gemäß der Verheißung Gottes: „Neu mache ich alles“ (Apk 21, 5).

Ein Moment des Unbekannten enthält auch die vom Menschen zu planende innerweltliche Zukunft. Diese läßt sich nie adäquat voraussagen und völlig eindeutig berechnen. Sie bleibt, vor allem wegen der menschlichen Freiheit, offen und dunkel. Folglich gibt es auch der innerweltlichen Zukunft gegenüber, die der Mensch entwirft, eine *docta ignorantia futuri*. Dieses weise Nichtwissen der innerweltlichen Zukunft vermittelt das weise Nichtwissen der absoluten Zukunft. Weil der Mensch auch seine innerweltliche Zukunft trotz aller Planung nie im voraus ganz durchschaut, ist er von sich aus auch offen für das Wagnis der christlichen Hoffnung in das Dunkel der absoluten Zukunft²⁹. Mithin kann das besinnliche Schaffen einer irdischen Zukunft der Einübung in die auf die absolute Zukunft sich ausstreckende christliche Hoffnung dienen.

²⁶ Vgl. Hoffnung (s. Anm. 5) 706; Tradition als Herausforderung (s. Anm. 3) 175–178; Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 39–40.

²⁷ SCHEKLE (s. Anm. 8) 112.

²⁸ Vgl. dazu METZ, Verantwortung der Hoffnung (s. Anm. 1) 461; ders., Zur Theologie der Welt (s. Anm. 1) 88; PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 122; RAHNER IX, 536–540; SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 52.

²⁹ Vgl. RAHNER IX, 528–536.

8 Der einzelne Christ erhofft von Gott für sich eine konkrete Zukunft auf der anderen Seite des Todes. Die Verknüpfung von Tod und Hoffnung gehört zum Kern des Christlichen. Das Sterben legt einen Schnitt zwischen der irdischen menschlichen Existenz und dem erwarteten Heil im Jenseits. Aber dieser Schnitt bedeutet nicht die völlige Diskontinuität zwischen Diesseits und Jenseits. Obwohl hier die *docta ignorantia futuri* am Platze ist und Paulus den Unterschied zwischen dem irdisch-leiblichen Menschen und dessen Auferstehungs-existenz betont (vgl. 1 Kor 15, 35—44), darf doch gesagt werden: Der Mensch, dem die gottgewirkte Zukunft jenseits des Todes zuteil wurde, ist nicht nur einer, der früher ein menschliches Leben auf dieser Erde gelebt hat. Es ist vielmehr der, dessen früheres irdisches Dasein vollendet wurde und in und vor Gott bleibende Wirklichkeit gefunden hat. Wie der auferstandene und erhöhte Christus identisch ist mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus, so ist der Mensch, der in das todfreie Leben bei Gott eingetreten ist, identisch mit dem, der über diese Welt gegangen ist³⁰. Bei aller Diskontinuität zwischen dem Diesseits und dem Jenseits des Todes gibt es auch eine Kontinuität. Ohne sie wäre die christliche Hoffnung eitel. Denn der konkrete Mensch und Christ erhofft auf der anderen Seite des Todes das endgültige Heil für sich persönlich, wie er jetzt existiert, nicht sozusagen für einen ganz anderen als er selbst.

8 Der Christ erwartet demnach für sich eine ganz individuelle Zukunft jenseits des Todes. Dem entspricht es, daß die Hoffnung, genau wie das Sterben, im Grunde eine Sache der einzelnen Person ist, und nicht etwa eines Kollektivs³¹. Folgerichtig gibt sich der wahrhaft Hoffende nicht zufrieden mit der Konzeption einer Zukunft, die nur das Kollektiv im Auge hat und den einzelnen ignoriert. Ernst Bloch meint, die Gewißheit des Klassenbewußtseins, individuelle Fortdauer in sich aufhebend, sei ein Novum gegen den Tod³². Aber eine Zukunft, die nur die Klasse oder das Kollektiv betrifft und den auf den Tod hin lebenden konkreten Menschen außer Betracht läßt, kann nicht wirklich Gegenstand menschlicher und christlicher Hoffnung sein. „Wie kann von der Hoffnung die Rede sein, wenn das Erhoffte so gedacht ist, daß es dem Wesen, welches allein zu hoffen vermag, dem einzelnen nämlich, der individuellen Person, gar nicht zuteil wird“³³?

Für seine ganz persönliche Existenz darf der Christ sagen: *Spero ergo ero*³⁴. Die christliche Hoffnung, die wie das Sterben eine höchstpersönliche Angelegen-

³⁰ Vgl. dazu RAHNER XII, 335—343.

³¹ Vgl. PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 93—95; SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 60.

³² Vgl. Das Prinzip Hoffnung (s. Anm. 3) 1380.

³³ PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 95.

³⁴ Zu dieser Formulierung vgl. E. BLOCH, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968, 344.

heit ist, nimmt den Tod ganz ernst. Sie überlügt ihn nicht. Sie überleuchtet ihn aber⁸⁵.

Die christliche Hoffnung auf die Auferweckung der Toten wehrt der Gleichgültigkeit gegenüber den Verstorbenen und bezeugt die Zukunft der Toten und damit die Tatsache, daß die oft rasch Vergessenen unvergeßlich sind im Gedenken des lebendigen Gottes und für immer in ihm leben. Sie beugt auf diese Weise der Gefahr vor, „den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, die Durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren“⁸⁶.

Die Zukunft der christlichen Hoffnung meint nicht ausschließlich die Vollendung jenseits des Todes. Sie bezieht sich auch auf die noch ausstehende Zukunft diesseits des Todes. Der Christ lebt aus der Verheißung, daß der Auferstandene, dem die das All umfassende Macht Gottes eigen ist, mit ihm ist alle Tage seines Lebens (vgl. Mt 28, 18.20). Dieses Mitsein des Herrn, das sich als Gemeinschaft mit ihm (vgl. 1 Kor 1, 9) und als Einwohnung (vgl. Eph 3, 17) verwirklicht und das die Gemeinschaft mit dem Vater (vgl. 1 Joh 1, 3) und dem Heiligen Geist (Joh 14, 16.17; 2 Kor 13, 13) sowie die Einwohnung des Vaters und des Heiligen Geistes (vgl. Joh 14, 23; Röm 8, 11) zur Folge hat, schenkt dem Christen den Mut, seiner innerweltlichen Zukunft, wie immer sie sein mag, mit dem Bewußtsein entgegenzugehen, daß Christus stets neu die Vergebung der Sünden und die die Verzweiflung ausschließende innere Zuversicht des Herzens schenken wird. Ein genaues Wissen von der Art und Weise, in der sich das Mitsein Christi vollzieht, besitzt der Gläubige auch hier nicht.

Zur Zukunft der christlichen Hoffnung gehört schließlich, daß sie wie Glaube und Liebe bleibt (vgl. 1 Kor 13, 13), auch in der Vollendung bei Gott nicht aufhört⁸⁷. Die Hoffnung reicht in die letzte Zukunft hinüber. Sie wird zwar in der erfüllten Erfahrung ihrer Vorläufigkeit entkleidet. Aber in ihrem Grundwesen als das radikale Sicheinlassen in die absolute Unverfügbarkeit Gottes wird sie nicht hinfällig. Wie Gott dann, wenn er dem Menschen von Angesicht zu Angesicht begegnet (vgl. 1 Kor 13, 12), das unverfügbare und unbegreifliche Geheimnis bleibt und als solches die Seligkeit des Menschen ausmacht⁸⁸, so bleibt in der unmittelbaren Gottanschauung und im endgültigen Besitz Gottes das hoffende Sich-selbst-Loslassen in das unverfügbare und unauslotbare Geheimnis Gottes hinein. Die christliche Hoffnung geht nicht nur der von ihr verschiedenen absoluten Zukunft entgegen. Sie hat auch selbst eine nie endende Zukunft.

⁸⁵ Zu dieser Ausdrucksweise vgl. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung (s. Anm. 3) 1304.

⁸⁶ Unsere Hoffnung I, 3 (HerKorr 30 [1976] 203).

⁸⁷ Vgl. dazu RAHNER VIII, 569/570; KERSTIENS, Hoffnung (s. Anm. 1) 734; SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 12/13.

⁸⁸ Vgl. dazu RAHNER IV, 80.

3. Die Gegenwart der Hoffnung

Die Gegenwart der Hoffnung bedeutet zunächst, daß ihre Zukunft schon begonnen hat, daß das, was sie erhofft, ihr schon anfanghaft zuteil wurde. Der Christ rühmt sich beispielsweise der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (vgl. Röm 5, 2). Aber er sieht diese Herrlichkeit auch schon im Evangelium (vgl. 2 Kor 3, 18), und er weiß, daß Gott ihn schon verherrlicht hat (vgl. Röm 8, 30). Der Christ schaut aus nach der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 21). Zugleich lebt er bereits in der Freiheit (vgl. Gal 5, 1.13) und in der Gotteskindschaft (vgl. Röm 8, 14; Gal 4, 6.7; 1 Joh 3, 2). Der Christ erwartet voll Hoffnung die Gerechtigkeit (vgl. Gal 5, 5). Er ist jedoch im Glauben auch schon gerechtfertigt (vgl. Röm 5, 1.9; 8, 30). Die christliche Hoffnung kennt nicht nur das „noch nicht“, sondern auch das „schon jetzt“. Dieses erfüllt sich in jenem. *Gratia germin gloriae*.

So hofft der Christ eigentlich nichts Neues. „Und doch wird alles neu sein, weil dann, wenn sich die Hoffnung erfüllt, alles Geglaubte und Erhoffte, in seiner ganzen Unbegreiflichkeit und reinen Wunderbarkeit offenbare und endgültige Erfahrung wird³⁹.“

Weil der Christ schon keimhaft besitzt, was er erhofft, hat er Gott nicht nur als Herkunft hinter und unter sich und nicht nur als Zukunft vor sich, sondern auch als Gegenwart bei sich. Denn er ist es, der hier und jetzt Herrlichkeit, Freiheit, Kindschaft und Gerechtigkeit verleiht. Er ist es auch, der, wie schon einmal bemerkt, das Hoffen selbst (*spes qua speratur*) schenkt und durch seinen Heiligen Geist innerlich ermöglicht. Er ist es damit zugleich, der die konkreten Haltungen und Früchte⁴⁰ der christlichen Hoffnung im Hier und Jetzt bewirkt.

Der gelebten Hoffnung ist das Vertrauen eigen. Sie gründet sich vertrauend auf die Treue und Macht Gottes, die offenbar wurden in Christus, der in seiner Pro-Existenz derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit (vgl. Hebr 13, 8). Durch dieses Vertrauen schläfert sie sich aber nicht ein, sondern hält sich wach im Erwarten. Die Erwartung (vgl. 1 Thess 1, 9.10; 1 Kor 1, 7; Röm 8, 23; Phil 3, 20—21) wird vom Erwarteten bedrängt und nicht in Ruhe gelassen. Sie verbindet sich mit der Wachsamkeit und der Geduld. Die Wachsamkeit (vgl. 1 Thess 5, 6; 1 Kor 16, 13) achtet unermüdlich auf die Herkunft, Gegenwart und Zukunft der Hoffnung. Sie vergißt nicht den Gott der Verheißung und den Gott der Erfüllung und Vollendung. Deshalb übt sie sich in der vergegenwärtigenden Erinnerung und im vorausschauenden Ausblick. Die Geduld in der Hoffnung (vgl. 1 Thess 1, 3; 2 Thess 1, 4; 3, 5; Röm 5, 2—5; 8, 25) bewahrt vor

³⁹ SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 59.

⁴⁰ Vgl. dazu SCHLIER, Über die Hoffnung (s. Anm. 8) 140—145; ders., Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 61—66; Unsere Hoffnung III, 1—4 (HerKorr 30 [1976] 208—209).

Vermessenheit und Verzweiflung⁴¹. Sie nimmt das Erhoffte weder voreilig vorweg, noch läßt sie es verzweifelt fahren. Sie hütet die Hoffnung.

Der Christ übt und interpretiert⁴² seine Hoffnung im Gebet, vor allem im Bittgebet (vgl. Röm 12, 12; 1 Tim 5, 5). Er besitzt im Vaterunser-Gebet, wie Thomas von Aquin⁴³ erläutert, den Ausdruck und die Zusammenfassung der christlichen Hoffnung. Gemäß dem Wesen der Hoffnung betet der Christ so, daß er sich offen hält für eine ihm letztlich unbekannte Erfüllung seiner Bitten. Er verliert das Wissen um die Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes auch dann nicht, wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird⁴⁴.

Die Hoffnung erweist sich in der Heiligung des Lebens, in der Liebe und in der Freude. Nach 1 Joh 3, 3 heiligt sich jeder, der auf Christus hofft (vgl. auch 1 Petr 1, 13—25; 3, 3.4; 2 Petr 3, 11—13). Die Heiligung umfaßt die Zucht und Reinheit des ganzen Menschen. Das Gegenstück ist die Ausschweifung auf allen Gebieten. „Wo das menschliche Leben nicht hingepannt ist zu Gott, angespannt durch seinen Zuruf und Anruf, da versucht es seine Abgespanntheit und deren schlaffe Leere und Traurigkeit zu überwinden und schweift aus“⁴⁵. Hier wird deutlich, wie sehr heute Kirche und Welt hoffende Christen brauchen.

Paulus lobt, daß die Christen in Kolossä alle Heiligen lieben „um der Hoffnung willen“ (vgl. Kol 1, 4.5). Die Bruderliebe ist eine Frucht der Hoffnung. Wie die Liebe alles hofft (vgl. 1 Kor 13, 7), so liebt die Hoffnung alle. Während die Hoffnungslosigkeit sich auswirkt im Haß, wie die Erfahrung lehrt, waltet die Hoffnung in der Liebe. Die Aussicht auf das Ewige Leben läßt den Hoffenden sich freigeben und freihalten für den Anspruch des Nächsten⁴⁶. Weil der Christ eine Zukunft jenseits des Todes erhofft, braucht er sich nicht krampfhaft und egoistisch an dieses kurze irdische Leben zu klammern und nur auf die Selbstbehauptung bedacht zu sein. Er sieht sich vielmehr frei von sich selbst und damit fähig für die brüderliche Liebe⁴⁷. Weil der Christ das Gericht Gottes erwartet und damit die Gleichheit aller Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott sowie die Gerechtigkeit für alle bezeugt, weiß er sich

⁴¹ Zu diesen beiden Formen der Hoffnungslosigkeit vgl. PIEPER, Über die Hoffnung (s. Anm. 5) 51—78; ders., Tradition als Herausforderung (s. Anm. 3) 165—181; ders., Über die Schwierigkeit heute zu glauben (s. Anm. 2) 196—213.

⁴² Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. theol. II, II, q. 17, a. 2, obj. 2: *Petitio est spei interpretativa*.

⁴³ *Compendium theologiae* II, c. 1—10.

⁴⁴ Vgl. PIEPER, Hoffnung und Geschichte (s. Anm. 3) 122 u. 136 Anm. 32.

⁴⁵ SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 65.

⁴⁶ Vgl. SCHLIER, Über die Hoffnung (s. Anm. 8) 144.

⁴⁷ Vgl. Unsere Hoffnung I, 3 (HerKorr 30 [1976] 203).

verpflichtet, schon in dieser Welt für die Gerechtigkeit einzutreten⁴⁸. Weil der Christ einen neuen Himmel und eine neue Erde erhofft, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3, 3), drängt es ihn zur Aktivität im Dienste der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit⁴⁹. Der Christ verbirgt seine Hoffnung nicht in seinem Herzen, sondern versucht, sie in ständiger Umkehr und im Kampf „gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen“ (Eph 6, 12), auch durch die Strukturen des profanen Lebens auszudrücken⁵⁰. Die christliche Hoffnung behindert nicht die brüderliche Liebe, den irdischen Einsatz und die Weltverantwortung, sondern fördert sie⁵¹. Die rechte Gestaltung der Welt und aller ihrer Verhältnisse ist deshalb eher von denen zu erwarten, die Hoffnung haben (vgl. 1 Thess 4, 13; Eph 2, 12), als von denen, die hoffnungslos und aussichtslos ihr Dasein verbringen.

Die christliche Hoffnung wirkt sich aber nicht nur aus in der brüderlichen Liebe. Sie hat auch selbst die Gestalt und die Bewegung der Liebe und der *Communio*⁵². Sie ist eine solidarische Hoffnung⁵³. Der Christ hofft nicht nur für sich, sondern auch für die anderen, für die anderen Glieder der Kirche und für die anderen, die draußen sind. In der Hoffnung der Christen und der Kirche ist die Hoffnung der ganzen Welt eingeschlossen (vgl. Röm 8, 18–22). Wie die Existenz der Kirche insgesamt eine Pro-Existenz ist, ein Dasein für andere, für die ganze Menschheit, so ist die Hoffnung der Kirche und ihrer Glieder eine Hoffnung in der Haltung der Pro-Existenz, eine Hoffnung für die ganze Menschheit. Obwohl die Kirche nicht alle Menschen umfaßt und oft als kleine Herde existiert, bildet sie für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heiles⁵⁴. Die Glieder der Kirche, die sich als Gemeinschaft der Hoffenden darstellt, dürfen das Wort beherzigen: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“⁵⁵.

Die christliche Hoffnung zeigt sich nicht zuletzt in der Freude. Paulus schreibt: „Freut euch in der Hoffnung!“ (Röm 12, 12; vgl. auch 15, 13; Phil 4, 4–7). Die Freude bildet die Grundstimmung des hoffenden Glaubens⁵⁶. Sie „ist dem Kindersinn unserer Hoffnung verwandt und gerade deswegen von

⁴⁸ Vgl. Unsere Hoffnung I, 4 (HerKorr 30 [1976] 203/204).

⁴⁹ Vgl. dazu z. B. METZ, Zur Theologie der Welt (s. Anm. 1) 86.

⁵⁰ Vgl. Lumen gentium 35, 1 sowie RAHNER VIII, 575/576.

⁵¹ Vgl. dazu auch KASPER (s. Anm. 8) 155.

⁵² Vgl. Unsere Hoffnung I, 8 (HerKorr 30 [1976] 206).

⁵³ Vgl. dazu METZ, Zur Theologie der Welt (s. Anm. 1) 85; STIRNIMANN (s. Anm. 8) bes. 259–264; SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 60/61; SONNEMANN, Hoffnung ohne Gott? (s. Anm. 3) 92–100; 122/123.

⁵⁴ Vgl. Lumen gentium 9, 2.

⁵⁵ W. BENJAMIN, Schriften I, Frankfurt 1955, 140.

⁵⁶ Vgl. SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei (s. Anm. 8) 66.

künstlich oder verzweifelt gespielter Naivität ebenso weit entfernt wie von naturwüchsigem Daseinsoptimismus. Von ihr ist schwer zu reden und leicht ein Wort zuviel gesagt. Sie kann eigentlich nur angeschaut und erlebt werden an denen, die sich auf die Nachfolge einlassen und darin den Weg ihrer Hoffnung gehen⁵⁷. Die Freude, die die Hoffnung weckt, wirkt auf die Welt besonders glaubwürdig und überzeugend. „Sie nämlich kann man am wenigsten auf Dauer sich selbst und anderen vortäuschen⁵⁸.“

Zuweilen gesellt sich zur Freude aus der Hoffnung der Humor, für den die Sünde die einzige traurige Sache ist. Er fand sich bei nicht wenigen Heiligen (z. B. bei Thomas Morus, Filippo Neri, Don Bosco) und bei Papst Johannes XXIII.⁵⁹.

Betrachtet man die christliche Hoffnung in ihren drei Dimensionen, in ihrer Herkunft, in ihrer Zukunft und in ihrer Gegenwart, dann wird man Kardinal Suenens zustimmen, der erklärte: „Christsein bedeutet in der Tat nichts, wenn der Christ nicht ein Mensch der Hoffnung ist⁶⁰.“

⁵⁷ Unsere Hoffnung III, 4 (HerKorr 30 [1976] 209).

⁵⁸ Unsere Hoffnung III, 4 (HerKorr 30 [1976] 209).

⁵⁹ Vgl. dazu S. BRAUN, Humor, in: LThK V, 536; G. BESSIÈRE, Humor — eine theologische Einstellung?, Concilium 10 (1974) 343—350; N. SCHIFFERS, Vom Humor Johannes' XXIII., Concilium 10 (1974) 365—369.

⁶⁰ Die Hoffnung in der Kirche heute, StZ 192 (1974) 75.

Der alte Mensch aus der Sicht des Alten Testamentes*

I

Wenn wir das Alte Testament¹ nach seiner Bewertung des Alters im allgemeinen und des alten Menschen im besonderen befragen, stoßen wir auf eine verwirrende Vielfalt von Aussagen, die sich auf den ersten Blick nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Worte größter Hochschätzung des Alters wechseln ab mit Schilderungen seiner Schattenseiten, seiner Last. Einerseits wird die Weisheit alter Menschen gepriesen, andererseits und anderenorts aber auch die senile Schwäche und der Altersstarrsinn alter Menschen, ja sogar hervorragender Gestalten schonungslos aufgedeckt. Man könnte daher zu dem freilich recht oberflächlichen Urteil kommen, die zwiespältige Bewertung des Alters im AT trage lediglich einer allgemein menschlichen Erfahrung Rechnung, einer Erfahrung, die man auch heutzutage immer wieder machen muß, die alttestamentlichen Aussagen erschöpften sich in menschlicher Erfahrungsweisheit. Gewiß steckt eine Menge Lebenserfahrung in den alttestamentlichen Zeugnissen über das Alter beziehungsweise den alten Menschen. Das AT ist jedoch von Hause aus ein eminent religiöses Buch, so daß man über allgemein menschliche Erfahrungsweisheit hinaus auch mit theologischen Motivierungen und sittlichen Weisungen im Hinblick auf das Alter beziehungsweise das Verhalten gegenüber dem alten Menschen rechnen darf. Schon aus diesem Grunde erscheint eine entsprechende Befragung des Alten Testamentes angebracht, und zwar um so mehr, als diese nicht unwichtige Thematik in der neueren

* Der Beitrag ist am 19. November 1975 auf dem 9. Ärztetag im Bistum Essen als Referat gehalten und für den Druck unwesentlich verändert und ergänzt worden.

¹ Das Neue Testament kommt nur selten auf den alten Menschen und das Alter im physischen Sinne zu sprechen (so Lk 1, 36; Joh 21, 18), dagegen um so häufiger auf den alten Menschen und das Alter im übertragenen Sinne (vgl. Röm 6, 6; Eph 4, 22; Kol 3, 9). Daneben sind noch zwei Ermahnungen zum rechten Verhalten gegenüber Älteren zu registrieren: Der Gemeindevorsteher Timotheus wird ermahnt, die älteren Gemeindeglieder vornehm und ehrfurchtsvoll zu behandeln (1 Tim 5, 1 f.), und der erste Petrusbrief (5, 5) fordert von den jüngeren Unterordnung unter die Ältesten (oder Älteren?). — Offenbar stellt das physische Alter für das NT auf Grund des neuen Lebens in Christus und nicht zuletzt des Auferstehungsglaubens kein Problem mehr dar. — Vgl. hierzu: H. SEESEMAN, in: Theologisches Wörterbuch zum NT V(1954) 713—717, sowie G. BORNKAMM, ebd., Bd. VI (1959) 651—683.

biblischen Wissenschaft bisher höchstens am Rande behandelt worden ist². Es empfiehlt sich, das Thema in vier Schritten anzugehen: in einem ersten Schritt sei kurz die Lebensspanne des Menschen nach alttestamentlichem Zeugnis aufgezeigt, in einem zweiten die schon einleitend kurz erwähnte zwiespältige Beurteilung des Alters illustriert, in einem dritten Schritt sei nach den theologischen Motivierungen, Entwicklungen und Leitlinien gefragt, um in einem vierten Schritt den sittlichen Weisungen des AT für das Verhalten gegenüber dem alten Menschen nachzugehen.

II

60 Jahre gelten im Alten Testament als normales Menschenalter. Dies ist aus einer priesterlichen Liste (Lev 27, 1—8) zu ersehen, die über die Bewertung der Altersstufen im Hinblick auf die kultische Praxis Aufschluß gibt. Die Liste stammt aus einer Zeit, als nicht mehr Menschen selbst, sondern ein ihrer Arbeitskraft entsprechender Geldwert — im Falle eines Gelübdes etwa — dem Heiligtum als Weihgaben dargebracht wurden. Der Gegenwert eines 20 bis 60jährigen Mannes wird auf 50 Schekel, den höchsten in der Liste genannten Wert, taxiert (Lev 27, 3), während der Wert eines über 60jährigen auf 15 Schekel fällt (Lev 27, 7). Wenn sich also ein Mann in der Vollkraft seiner Jahre durch ein Gelübde dem Heiligtum geweiht hatte, konnte er sein Gelübde durch Zahlung von 50 Schekeln an das Heiligtum ablösen. Der Schätzwert eines über 60jährigen mußte stark (unter ein Drittel) sinken, weil seine Lebenserwartung eben nur noch als gering galt. Ein Lebensalter von 70 Jahren erscheint im AT schon als eine Art Obergrenze, und gar 80 Lebensjahre haben bereits Seltenheitswert. So bekennt der Dichter des 90. Psalms: „Unser Leben währt 70 Jahre, und wenn es hochkommt, sind es 80“ (V. 10a). Aufschlußreich für die Lebenserwartung zur alttestamentlichen Zeit ist das von den Königen aus dem Haus Davids erreichte Alter: Von jenen 14 Königen, deren Lebensalter auf Grund der in den biblischen Königsbüchern eingearbeiteten „Chronik der Könige von Juda“ einigermaßen feststeht, erreichten, soweit sie nicht eines gewaltsamen Todes starben, Asarja (Usija) und Manasse 66 Lebensjahre, Reha-beam und Hiskija 56, Joschafat 55, Jotam 40, Joram 38, Ahas und Jojakim 35 Lebensjahre. Von den 5 Königen, die eines gewaltsamen Todes starben,

² Von den neueren Autoren kommt lediglich H. W. WOLFF auf diese Thematik ausführlicher zu sprechen (ders., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 177—189). Die alttestamentlichen Theologien berühren sie, wenn überhaupt, nur am Rande. In das von JENNI-WESTERMANN herausgegebene *Theologische Handwörterbuch* ist das Stichwort *zägen* (alt) gar nicht aufgenommen. Ansonsten sei auf das Stichwort „Alter“ in den theologischen und bibeltheologischen Wörterbüchern verwiesen.

erreichten Ahasja 21, Amon 22, Amazja und Joschija sowie Joasch 45 Lebensjahre³.

Die Heilige Schrift versteht diese Begrenzung des menschlichen Alters als göttliche Setzung im Zusammenhang mit einer durch menschliche Schuld zum Negativen hin erfolgten sittlichen Entwicklung der Menschheit. So erklärt Jahwe nach den vom biblischen Autor, wohl dem Jahwisten, als menschliche Grenzüberschreitung verstandenen sogenannten Engelen der Menschentöchter (Gen 6, 1—4): „Mein Geist soll nicht immer im Menschen bleiben, weil dieser ja Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit 120 Jahre betragen“ (Gen 6, 3)⁴. In der nachpatriarchalischen Zeit sollte nur noch Mose, der Mann Gottes und charismatische Führer Israels, diese ideale Lebensspanne erreichen (Dt 34, 7). Von ihm heißt es ebendort sogar, als er starb: „Sein Auge war noch nicht getrübt, sein Saft war noch nicht vertrocknet“ (vgl. auch Ps 92, 15). Für den ägyptischen Josef und Josua, den „Nachfolger“ des Mose, werden schon nur noch 110 Lebensjahre angegeben (Gen 50, 26; Jos 24, 29). Für die Zeit der Patriarchen und vor allem der Urväter rechnet der Autor der priesterschriftlichen Pentateuchquelle freilich mit noch weit höheren Lebensaltern als von etwa 120 Jahren. So werden die Patriarchen Israels zwischen 147 und 180 Jahre alt: Abraham 175, Isaak 180 und Jakob 147. Allerdings wollte schon der biblische Verfasser diese Zahlen mehr symbolisch als real verstanden wissen, insofern sie eine ganz bestimmte Zuordnung der 3 Erzväter zueinander und eine ganz bestimmte Zielrichtung der göttlichen Erwählung erkennen lassen⁵. Ähnliches gilt von den gleichfalls in der Priesterschrift bezeugten Lebensaltern der Semitenstammväter (Gen 11, 10—27.31 f.), die bis auf 600 Jahre hinaufgehen, und erst recht von den Lebensjahren der Urväter (Gen 5), die bei Metuschelach sogar 969 betragen (Gen 5, 27). Jedenfalls deutet die Schrift an, daß sich mit zunehmender Schuld der Menschheit die Lebensspanne der einzelnen Menschen verringert hat. So wird die Begrenzung dieser Lebensspanne des Menschen ähnlich

³ Vgl. zu den Altersangaben WOLFF, a. a. O. 177.

⁴ Zur Auslegungsgeschichte und Interpretation der vielbehandelten „Engelen“ bzw. „Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern“ (Gen 6, 1—4) vgl. C. WESTERMANN, Genesis 1—11 (Erträge der Forschung 7), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972, 68—76.

⁵ Die Lebensalter der Patriarchen (nach der Priesterschrift!) lassen sich wie folgt in Faktoren zerlegen und damit enträtseln: Abraham (Gen 25, 7): 175 = 5 mal 5 mal 7 Jahre („Quersumme“ 17); Isaak (Gen 35, 18): 180 = 6 mal 6 mal 5 Jahre („Quersumme“ 17); Jakob (Gen 47, 28): 147 = 7 mal 7 mal 3 Jahre („Quersumme“ 17). Dadurch ist Josef als 4. möglicher Patriarch ausgeschlossen (sein Lebensalter müßte dann 8 mal 8 mal 1 = 64 Jahre betragen), somit ist vom priesterlichen Autor (P) klargestellt, daß die göttliche Erwählung in Jakob—Israel, dem 3. Erzvater (vgl. den Faktor 3!), und damit im Vater aller 12 Stammesväter des erwählten Volkes, also im Stammvater des ganzen Volkes ans Ziel gekommen ist. Näheres hierzu in L. RUPPERT, Die Josephserzählung der Genesis — Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (Studien zum Alten und Neuen Testament 11) München 1965, 178 f.

wie sein konkret erfahrenes Todesgeschick (vgl. Gen 3, 17—19 J) in irgendeiner Weise als Sündenstrafe verstanden.

Da Israel im Unterschied etwa zu den alten Ägyptern kein Leben nach dem Tode kannte, jedenfalls hat das Dasein der Verstorbenen in der Scheol mit Leben eigentlich so gut wie nichts zu tun, wünschte sich verständlicherweise der Israelit, daß ihm die volle, von Jahwe dem Menschen konzedierte Lebensspanne auf dieser Erde vergönnt sei. Er sehnte sich danach, einmal „in hohem Alter, betagt und satt an Lebenstagen“ zu sterben, wie es von Abraham (Gen 25, 8 P), Isaak (Gen 35, 29 P) und ähnlich auch von Ijob (42, 17) heißt. Als höchstes Glück galt, wenn man im Alter — etwa wie Josef (Gen 50, 23) und Ijob (42, 16) — Enkel und sogar Urenkel erleben durfte.

Von der „Diesseitsorientierung“ Israels her mußte ein hohes Alter somit als wünschenswertes Gut erscheinen. Darin wird ein fundamentaler Unterschied alttestamentlicher Lebenseinstellung gegenüber der christlichen wie der nachchristlichen deutlich: Der alttestamentliche Mensch wollte das ihm von Gott zugeteilte Maß an Lebensjahren voll ausschöpfen, dem Christen, der an ein Leben nach dem Tode glaubt, genügt es, wenn er sein Leben vor Gott nutzt, dem Weltmenschen unserer Tage, wenn er aus seinem Leben etwas macht oder es auslebt, ohne unbedingt ein hohes Alter für wünschenswert zu halten. Insofern mutet den Christen wie den Weltmenschen die alttestamentliche Einstellung gegenüber dem Leben wie dem Alter fremd an. Aus der kurz skizzierten Haltung des alten Israel gegenüber dem Leben und Alter heraus und nicht lediglich aus allgemeiner Lebenserfahrung ist dann auch die schon kurz ange deutete zwiespältige Bewertung des Alters im AT zu erklären, der wir uns nun zuwenden wollen.

III

Es überrascht zunächst, daß das AT derart die Schattenseiten des doch als ein Gut verstandenen Alters hervorkehrt: Der alte Mensch ist unfähig, neues Leben zu zeugen beziehungsweise zu empfangen; geschieht es dennoch einmal, dann nur auf Grund wunderbarer göttlicher Fügung, wie bei Abraham und Sara (vgl. Gen 17, 15—19 P; 18, 10—15 J). Die Körperkräfte nehmen ab wie etwa beim Priester Eli und dem Richter Samuel (1 Sam 2, 22 f.; 8, 1.5). Die Gicht packt den alternden Menschen wie etwa den König Asa (1 Kön 15, 23). Die Durchblutung läßt zu wünschen übrig, daß es ihn fröstelt, wie es von David berichtet wird, den seine Diener durch ein uns höchst kurios erscheinendes Mittel zu erwärmen suchten: Sie führten ihm ein junges schönes Mädchen, Abischag von Schunem zu, damit sie als seine Dienerin ihr Leben mit ihm teile (1 Kön 1, 1—4). Bezeichnenderweise heißt es dann jedoch: „Es pflegte den König und diente ihm; doch der König erkannte es nicht“ (1 Kön 1, 4). Der

einst so vitale David — nun ein hinfälliger Greis! Vor allem läßt im Alter die Schkraft nach, um bisweilen, wie etwa bei Isaak, Jakob und Eli, so gut wie ganz zu erlöschen (Gen 27, 1; 48, 10; 1 Sam 3, 2). Mit dem blinden Greis können dann andere leicht ihr egoistisches Spiel treiben, wie etwa Jakob mit seinem blinden Vater Isaak (Gen 27). Ein alter Mensch muß seine Grenzen erkennen wie der wohlhabende Barsillai, dem sich David durch eine Einladung an den Königshof für empfangene Wohltaten erkenntlich zeigen wollte. Barsillai, dem nicht nur die Gebrechen, sondern auch die Weisheit des Alters eignen, antwortet dem König: „Wieviel Lebensjahre habe ich noch, daß ich mit dem König nach Jerusalem ziehen soll? Ich bin jetzt achtzig Jahre alt. Kann ich da noch Gutes und Schlechtes unterscheiden? Schmeckt da noch deinem Knecht, was ich esse und trinke? Kann ich noch der Stimme der Sänger und Sängerinnen lauschen? Warum soll dein Knecht noch meinem Herrn, dem König, zur Last fallen? ... Laß deinen Knecht umkehren, damit ich in meiner Stadt beim Grabe meines Vaters und meiner Mutter sterben kann“ (2 Sam 19, 35—38)⁶. Freilich hat nicht jeder alttestamentliche Fromme die Last und Begrenzung des Alters so gelassen ertragen wie der alte Barsillai. Nicht wenige haben darunter gelitten, wie etwa der Beter des 71. Psalms, der vor Jahwe das Schwinden seiner Kräfte (V. 9), Angst und Not (V. 20) beklagt, ja sich von Jahwe selbst fast verworfen und von den Menschen bedroht vorkommt (V. 9—11). In einem ergreifenden allegorischen Gedicht deckt der nur durch seinen unerschütterlichen Schöpfungsglauben vor dem totalen Pessimismus und Skeptizismus bewahrte Prediger die Gebrechen des Alters auf (Koh 12, 1—7)⁷. Ich möchte es Ihnen nicht vorenthalten und zum besseren Verständnis jeweils die Sachbedeutung der einzelnen Metaphern gleichsam in Parenthese mitliefern. Ich lege die Übersetzung von H. W. Wolff⁸ zugrunde:

Denke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugend,
bevor die bösen Tage kommen

und sich die Jahre einstellen, von denen du sagst:
Keine Freude habe ich daran.

Bevor sich die Sonne verfinstert und das Licht,
der Mond und die Sterne,
und nur noch Wolken nach dem Regen kommen.

Zu der Zeit zittern des Hauses Hüter — *die Arme* —
und die starken Männer krümmen sich — *die Beine* —

⁶ Übersetzung nach WOLFF, a. a. O. 185.

⁷ Vgl. hierzu außer den Kommentaren: D. BUZY, Le portrait de la vieillesse (Ecclésiaste, XII, 1—7): Revue biblique 41 (1932) 329—340.

⁸ A. a. O. 183 f. — Die in Parenthese gebotenen Auflösungen der einzelnen Metaphern lehnen sich ebenfalls an WOLFF, a. a. O. 184 Anm. 16—26, an.

Die Mahlmägde feiern, da sie wenige sind — *die Zähne* —
 und dunkel werden, die durch die Fenster schauen — *die Augen* —
 Die Tore nach außen schließen sich — *die Ohren* —
 der Laut der Mühle wird leiser — *die Stimme* —
 Die Stimme des Vogels ,wird still',
 und alle Lieder werden gedämpft.
 Auch fürchtet man sich vor der Anhöhe,
 und auf dem Wege ist Schrecken.
 Dann blüht die Mandel — *das weißgraue Haar* —
 schwer schleppt sich die Heuschrecke — *das mühevollen Gehen* —
 und die Kaper zerplatzt — *keine Stimulans hilft mehr* —
 Ja, der Mensch geht in sein verborgenes Haus,
 und draußen kreisen die Klagenden.
 Bevor die silberne Schnur ,zerreißt'
 und die goldene Schale ,zerspringt',
 der Krug am Brunnen zerschellt,
 und das Schöpfrad am Schacht zerbricht,
 und der Staub zur Erde ,zurückkehrt', wie er war,
 und der Atem zurückkehrt zu Gott, der ihn gab.

Freilich hören wir aus dem Kreis der nachexilischen Propheten auch andere Stimmen, Stimmen der Hoffnung. So wird hohes Alter als Bestandteil eschatologischer Heils erwartet. In Jes 65, 20 lesen wir:

Es gibt ,dort' nicht mehr ein Kind von wenigen Tagen
 und einen Greis, der seine Tage nicht erfüllt hätte,
 sondern der Jüngste soll hundert Jahre alt sterben,
 und wer es nicht erreicht, gilt als verflucht⁹.

Ähnlich kündigt Sacharja (8, 4) an:

So hat Jahwe Zebaoth gesagt:

Noch werden Greise und Greisinnen sitzen
 auf den Plätzen Jerusalems,
 und alle mit dem Stab in der Hand
 ob der Menge der Tage¹⁰.

Jahwe kann also in der eschatologischen Heilszeit den überlebenden Gerechten das dem Menschen zugedachte Vollmaß des Lebensalters ohne dessen

⁹ Übersetzung nach C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66 (ATD 19) Göttingen 1966, z. St.

¹⁰ Übersetzung nach K. ELLIGER, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II (ATD 25) Göttingen 1959, z. St.

derzeitige Beschwernis wiederherstellen. Damit ist allerdings auch angedeutet, daß das hohe Alter in der eschatologischen Heilszeit nicht nur Gnadenerweis, sondern auch Lohn ist. — Übersteigt selbst diese Heilshoffnung noch nicht unsere Welt und Weltzeit, so ist dies bei dem Auferstehungsglauben der spättestamentlichen Apokalyptik der Fall, der erstmals ganz eindeutig in Dan 12, 2¹¹ bezeugt ist. Wer wie die Apokalyptiker und die Pharisäer zur Zeit Jesu¹² an die Auferstehung der Toten glaubte oder wie die glaubenstreuen Juden der hellenistischen Diaspora an die Unsterblichkeit der Seele (vgl. Weish 2, 23; 3, 1—4), für den mußte das neue Leben bei Gott begehrenswerter sein als ein langes Leben auf dieser Erde. Freilich findet sich eine ähnlich vergeistigte Sicht des langen Lebens schon in einem spätdeuteronomistischen Text des Pentateuch, in dem es von Jahwe heißt: „Er ist die Länge deines Lebens, das du in dem Lande verbringen darfst, von dem du weißt: Jahwe hat deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen, es ihnen zu geben“ (Dt 30, 20)¹³. Allein in der Nähe Jahwes also ist die Länge des Lebens Israels im verheißenen Lande erfüllt wie auch allein durch sie garantiert. Dieses Schriftzitat stellt natürlich eine Variation der göttlichen Segensverheißung in der Begründung des Elterngabes dar: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir gibt!“ (Ex 20, 13 = Dt 5, 16). — Damit sind wir schon bei der *positiven Sicht und Beurteilung* des Alters, speziell des langen Lebens, angekommen, mit der wir uns nun befassen wollen. Schon die alte halbnomadische Überlieferung Israels schätzte das Alter hoch. So oblag den Sippenältesten die Gerichtsbarkeit am Tor der Stadt¹⁴, sie werden kurz „die Ältesten“¹⁵ genannt. Auch von den „Ältesten Israels“¹⁶ und den „Ältesten Judas“¹⁷ ist die Rede. Über die *πρεσβύτεροι* der griechischen Bibel sollten sie in der frühen Kirche zu alttestamentlichen Vorbildern der Gehilfen des Bischofs werden, die man ebenfalls *πρεσβύτεροι* beziehungsweise latinisiert *presbyteri* nannte, die frühe Bezeichnung des christlichen Priesters. Auch das deutsche Wort *Priester* geht auf das

¹¹ Erste Spuren des Auferstehungsglaubens finden sich schon in der sog. Großen Apokalypse des Jesajabuches (Jes 26, 19). Mit einer Aufnahme oder Entrückung zu Gott in oder nach dem Tode rechneten Fromme der nachexilischen Zeit (vgl. Ps 49, 16; 73, 24). Höchstwahrscheinlich hat die Henoch- und Elia-Tradition (vgl. Gen 5, 24; 2 Kön 2, 1—18) nachgewirkt.

¹² Die Pharisäer standen bekanntlich in dieser Frage in Gegnerschaft zu den Sadduzäern, welche die Auferstehung leugneten (vgl. Mt 22, 23 par.; Apg 23, 7 f.).

¹³ Die Übersetzung folgt streng dem Urtext (ähnlich auch die neue Einheitsübersetzung der deutschen Bischöfe); die mitunter gewählte Paraphrasierung des Anfangs (z. B. im Deuteronomium-Kommentar G. v. RADS) ist vom Text her schwerlich gerechtfertigt.

¹⁴ Vgl. Dt 21, 2—6.19 f.; 25, 7—9; Jer. 26, 17.

¹⁵ Vgl. Dt 22, 16; 25, 7.9; 1 Kön 21, 8.11.

¹⁶ Vgl. Ex 3, 18; 18, 12; 24, 1.9.

¹⁷ Vgl. 1 Sam 30, 26; 2 Sam 19, 12; 2 Kön 23, 1.

griechische *πρεσβύτερος* und damit indirekt auf die alttestamentliche Institution der Ältesten zurück. Aber abgesehen von dieser institutionalisierten Form des Respektes vor den Alten brachte man den älteren Menschen in Israel größte Hochachtung entgegen. Ein instruktives Zeugnis dafür bietet das Königsbuch im Zusammenhang mit dem Bericht über den Anlaß der verhängnisvollen Reichsspaltung (1 Kön 12, 1—19). Sie hätte nach der Überzeugung des biblischen Autors vermieden werden können, wenn König Rehabeam auf den weisen Rat der älteren, noch in der Verwaltung seines Vaters tätigen Männer und nicht auf den verhängnisvollen Ratschlag seiner eigenen Altersgenossen gehört hätte. Die besonnenen Alten hatten dem König empfohlen, doch auf die (noch recht maßvollen) Forderungen der unter seinem Vater Salomo mit empfindlicher Fronarbeit belegten Israeliten einzugehen, also ihr Joch zu erleichtern und sie damit dem davidischen Königtum wieder geneigt zu machen (1 Kön 12, 4. 7). Ihr Rat zeugt von Lebenserfahrung, Klugheit und Milde. Damit kontrastiert der Vorschlag der gleichaltrigen, relativ jungen Berater des neuen Königs: Sie raten ihm, die Forderung der Vertreter der Nordstämme schroff abzulehnen, ja ihnen eine noch härtere Fron in Aussicht zu stellen: „Du sollst zu ihnen sagen: Mein Kleiner ist dicker als meines Vaters Lenden. Hat mein Vater euch ein schweres Joch aufgebürdet, so werde ich es noch schwerer machen. Mein Vater hat euch mit Peitschen geschlagen, ich werde euch mit Skorpionen schlagen“ (1 Kön 12, 10 f.). Prahlerei, Protzertum, Zynismus, ja sogar Obszönität¹⁸ spricht aus diesem für die Geschichte des alten Gottesvolkes so katastrophalen Rat jener doch schon an die 40 Jahre alten „Knaben“, also zu gut deutsch „Kindsköpfe“, wie die Schrift sie in diesem Abschnitt wiederholt apostrophiert (V. 8. 10. 14)¹⁹.

Vor allem die Weisheitsliteratur hebt die Weisheit des Alters hervor. So verweist Bildad seinen grübelnden, nach dem Sinn seines Leidens fragenden Freund Ijob auf die Erfahrungsweisheit der älteren Generation hin:

Ja, frag' nur das frühere Geschlecht,
und merk' dir, was die Väter erforschten.

Wir sind von gestern nur und wissen nichts,
wie Schatten sind auf Erden unsere Tage (Ijob 8, 8 f.).

Freilich garantiert das altersgraue Haar, die Zier der Alten (Spr 20, 29), an sich noch nicht des Alters Weisheit. Auch darum wußten natürlich die Weisen:

Eine prächtige Krone ist graues Haar,
auf dem Wege der Gerechtigkeit wird sie erlangt (Spr 16, 31)²⁰.

¹⁸ Die Wendung „mein Kleiner“ (1 Kön 12, 10) dürfte — so u. a. WOLFF, a. a. O. 186 — auf das männliche Glied, also nicht auf den kleinen Finger anspielen.

¹⁹ Wörtlich „Knaben“, „Kinder“, zur Übersetzung „Kindsköpfe“ vgl. WOLFF, a. a. O. 186.

²⁰ Übersetzung nach H. RINGGREN, in: ATD 16, Göttingen 1962, z. St.

Auch der spätere Weisheitslehrer Jesus, der Sohn des Sirach, weist indirekt darauf hin, daß die Weisheit des Alters nicht Frucht eines biologischen Prozesses, sondern der Lebenserfahrung und nicht zuletzt der Furcht des Herrn ist:

Wie gut steht grauen Häuptern (kluges) Urteil an,
und den Alten, (guten) Rat zu wissen.

Wie gut steht den Greisen die Weisheit an,
und den Ehrwürdigen Überlegung und Rat!

Der Greise Ehrenkrone ist reiche Erfahrung,
und ihr Ruhm die Furcht des Herrn (Sir 25, 4—6)²¹.

Freilich, was ist schon menschliche Weisheit gegenüber der Weisheit Gottes, der in seinem unerforschlichen Ratschluß dem Menschen die Weisheit verleihen und wieder nehmen kann. So ruft Ijob aus:

Findet sich bei Greisen wirklich Weisheit,
und ist langes Leben schon Einsicht?

Bei ihm allein ist Weisheit und Heldenkraft,
bei ihm allein sind Rat und Einsicht . . .

Das Wort entzieht er den Bewährten,
den Ältesten nimmt er die Urteilskraft (Ijob 12, 12 f. 20).

Die Geschichte vom König Salomo verdeutlicht, daß wahre Weisheit ein Gottesgeschenk ist an solche, die ihn fürchten. Als junger König hatte sich Salomo von Jahwe ein hörendes Herz erbeten und von ihm die Fülle der Weisheit empfangen (vgl. 1 Kön 3, 4—15). Als er jedoch alt geworden war, ließ er sich von seinen ausländischen Frauen zum Götzendienst verführen (1 Kön 11, 4). Die gottgeschenkte Weisheit seiner Jugend hatte er mit seiner Gottesfurcht verloren, wie ähnlich sein weiser wie frommer Vater David in der Senilität seines Alters (vgl. 1 Kön 1, 1—4) sich zu einem von befremdlichem Vergeltungsdenken diktierten Testament hinreißen ließ (1 Kön 2, 5—9), das für die Abrechnung mit seinen politischen Gegnern die Bahn freimachen sollte (vgl. 1 Kön 2, 13—46).

IV

Hier ist es angebracht, inne zu halten und nach den theologischen Motivierungen, Entwicklungen und Leitlinien hinsichtlich der alttestamentlichen Bewertung des Alters und des alten Menschen zu fragen. Soviel ist an Hand der angezogenen Schriftstellen deutlich geworden: Der Israelit hoffte, ein hohes Alter zu erreichen. Es erlaubte ihm, auf sein Lebenswerk zurückzuschauen, vor

²¹ Übersetzung nach der ECHTER-BIBEL, Bd. IV, Würzburg 1959. z. St.

allem Kinder und Kindeskind zu erleben. „Eine Krone der Alten sind Kindes-
kinder; der Kinder Ruhm sind ihre Väter“, lesen wir im Spruchbuch (17, 6).
Ein geruhssames Alter bei anhaltender körperlich-geistiger Frische konnte ange-
sichts der „diesseitig“ orientierten Religion Israels als eine Art Lebenserfüllung
erscheinen. Hinzu kam der Schatz der Erfahrungsweisheit, der dem alternden
Menschen zur Verfügung stand und ihn zu einem begehrten Ratgeber für die
jüngere Generation machen konnte. Jedoch wußte der Israelit ebensogut auch
um die negativen Qualitäten, die Schattenseiten des Alters in physiologischer,
intellektueller wie auch charakterlicher Hinsicht, um die Hinfälligkeit und
Hilfsbedürftigkeit, um sich intellektuell wie charakterlich auswirkende Senilität.
Ob das Alter als Lebensabschnitt gelingen würde, kam nach israelitischer
Überzeugung letztlich ganz auf Jahwe an, ob er dem alten Menschen die
körperlich-geistigen Kräfte bewahrte und ihm wirkliche Weisheit wie Gottes-
furcht schenkte beziehungsweise erhielt oder nicht. So konnte das Alter in den
Augen des Israeliten allein durch Jahwes Gnade zu einem wirklich wertvollen
Lebensabschnitt und damit zu einem Gut in jeglicher Hinsicht werden. Da es
also nicht auf die Länge der Jahre als solche und auf das graue Haar an sich
ankam, konnte der Verfasser des Weisheitsbuches, der freilich schon an die
Unsterblichkeit der Seele glaubte, noch einen Schritt weitergehen, wenn er
ausführt:

Der Gerechte aber, wenn er frühzeitig stirbt, wird in Ruhe sein.

Denn ehrenvolles Alter ist nicht das vielzeitige,
noch darf man es nach der Zahl der Jahre bemessen,
vielmehr ist graues Haar für den Menschen die Einsicht
und Greisenalter ein unbeflecktes Leben . . .

Vollendet in kurzer (Zeit) hat er doch lange Zeiten ausgefüllt;

denn wohlgefällig war dem Herrn seine Seele,

deshalb nahm er (sie) eilends weg inmitten der Schlechtigkeit (Weish 4, 7—9.
13 f.)²².

V

Den erwähnten körperlichen Gebrechen wie charakterlich-geistigen Vor-
zügen des Alters entsprechen die sittlichen Weisungen des Alten Testaments
für das Verhalten gegenüber dem alten Menschen, auf die wir zum Schluß noch
einzugehen haben. Ehrfurchtslosigkeit und Rücksichtslosigkeit gegenüber den
älteren beziehungsweise alten Menschen erscheint als Anzeichen der Barbarei,
die des Gottesvolkes unwürdig ist. In diesem Sinne charakterisiert der Prophet

²² Übersetzung nach der ECHTER-BIBEL, z. St.

Jesaja das von Jahwe zur Strafe über Jerusalem und Juda heraufgeführte Unheil als Anarchie, in der Ehrfurcht und Rücksichtnahme vergessen sind:

Bedrängt wird das Volk, Mann durch Mann, und jeder durch seinen Gefährten. Es setzt zu der Jüngling dem Greis und der Geringe dem Angesehenen (Jes 3, 5).

Ähnlich droht Mose gegen Ende seiner Bundesschlußrede im Deuteronomium für den Fall des Bundesbruches als Strafe Jahwes „ein Volk harten Angesichts“ an, „das keine Rücksicht nimmt auf die Alten und sich der Jungen nicht erbarmt“ (Dt 28, 50). Welch harte Strafe ehrfurchtsloses Verhalten gegenüber einem älteren Mann, der dazu noch ein Prophet ist, treffen kann, bezeugt eine Prophetenlegende um Elischa (2 Kön 2, 23—25): Knaben hatten ihn als Kahlkopf verspottet, zur Strafe dafür wurden sie auf den Fluch des Propheten hin von zwei Bären zerrissen.

Positiv erscheint Ehrfurcht vor dem Alter als eine von Jahwes Gesetz selbst geforderte soziale Tugend. So heißt es im Heiligkeitgesetz (Lev 17—26): „Vor einem ergrauten Haupte sollst du aufstehen, und eine greise Person sollst du ehren und dich vor deinem Gott fürchten. Ich bin Jahwe“ (Lev 19, 32). So sehr schärft das Gesetz gerade die Ehrfurcht vor dem Alter ein, daß es sie mit der Furcht vor Gott selbst parallelisiert, ja gerade durch diese motiviert. Jahwe ist ja nach altisraelitischer Tradition Anwalt der Schwachen und Hilfsbedürftigen (vgl. Ps 68, 6 f.; Dt 10, 18). Wer sie mißachtet, fordert Jahwe als ihren Anwalt heraus.

Vor allem die alttestamentliche Weisheitsliteratur schärft Ehrfurcht und Rücksichtnahme gegenüber den hilfsbedürftigen Alten wie auch Hochachtung vor ihrer Lebenserfahrung und Weisheit ein.

So steht im Spruchbuch geschrieben:

Hör auf deinen Vater, der dich gezeugt hat!

Verachte deine Mutter nicht, wenn sie alt wird! (Spr 23, 22)

Das mit einer Verheißung versehene Gebot der Elternehrung (Ex 20, 12 = Dt 5, 16) gilt selbstredend auch für herangewachsene Kinder gegenüber den altgewordenen Eltern. Ja nun ist es besonders akut, da jetzt die Versorgung der arbeitsunfähig und hilflos gewordenen Eltern zu sichern ist²³. Die nach der sogenannten Überlieferung der Alten später mögliche sophistische Umgehung gerade dieser Konsequenz des Elterngebotes durch eine entsprechende Opfergabe für den Tempel hat Jesus bekanntlich scharf gezeißelt (Mk 7, 9—13).

Ganz im Sinne des Elterngebotes mahnt der weise Jesus ben Sira zu verständnisvoller Anteilnahme gegenüber dem hilfsbedürftigen Vater:

Mein Sohn, wenn dein Vater alt ist, nimm dich seiner an
und betrübe ihn nicht, solange er lebt!

²³ Darauf weist WOLFF, a. a. O. 183, hin.

Wenn sein Verstand abnimmt, sieh es ihm nach,
und beschäme ihn nicht in deiner Vollkraft! (Sir 3, 12 f.)

Respekt vor der reichen Erfahrungsweisheit der Alten zeigt der junge Elihu im Ijobbuch:

Noch bin ich jung an Jahren, doch ihr seid hochbetagt;
deshalb hielt ich mich zurück und scheute mich,
euch mein Wissen zu verkünden.

Ich sagte: Mag erst das Alter reden,
der Jahre Fülle Weisheit künden (Ijob 32, 6—8).

In ähnlichem Sinne mahnt der weise Sirach seine in der Regel ja jungen Leser, die Weisheit der Alten zu schätzen und von ihr zu lernen:

Verweile gern im Kreis der Alten,
wer weise ist, dem schließ dich an!

Lausche gern jeder ernsten Rede,
keinen Weisheitsspruch laß dir entgehen! (Sir 6, 34 f.)

Verwirf die Rede der Weisen nicht,
wirf dich vielmehr auf ihre Sinnsprüche!

Denn dadurch wirst du Bildung lernen,
um vor Fürsten stehen zu können.

Verachte nicht die Überlieferung der Alten,
die sie übernommen haben von ihren Vätern!

Dann wirst du Einsicht lernen,
um antworten zu können, sobald es nötig ist (Sir 8, 8 f.).

VI

Fassen wir kurz zusammen: Das Alte Testament schildert das Alter und den alten Menschen nüchtern und realistisch. So erstrebenswert ihm ein hohes Alter bei geistig-körperlicher Frische auch erscheint, so sehr die Vorzüge des Alters — wie Lebenserfahrung und Weisheit — betont werden, so illusionslos werden seine Begrenzungen und Gebrechen aufgezeigt. Als Konsequenz ergibt sich daraus für das Verhalten des jüngeren zum altgewordenen Menschen die Forderung nach Hochachtung und Ehrfurcht einerseits wie nach Mitgefühl und Verständnis andererseits. Das Alter ist nicht nur dem Menschen von Gott gesetzt und aufgegeben, der Mensch hat sich auf das Alter und dessen Aufgaben auch selbst einzustellen. Deshalb fleht der Beter des 90. Psalms, womit ich schließen möchte: Unsere Tage zu zählen lehre uns,
damit wir ein weises Herz gewinnen (V. 12).

Ein ökumenischer Versuch zur Überwindung der aktuellen Krise katholischer Christologie*

In der „Gottesfinsternis unserer Zeit“ (M. Buber) fühlt man sich genötigt, immer konkreter von einer Glaubenskrise zu reden. Wurden früher nur einzelne Glaubensaussagen problematisiert, so ist heute sogar das „*posse credere*“ selbst in Frage gestellt, und damit die Gottesfrage überhaupt. Es wird immer lauter, daß die Gottesfrage sich in dieser Situation nur noch indirekt behaupten könne, und zwar als Sinnfrage. Die Gottesfrage als Sinnfrage zu umschreiben, hieße somit zeitgemäß nach Gott zu fragen. Sagen wir es jedoch gleich am Anfang, eine derartige allgemeine und rein weltanschaulich-religiologische beziehungsweise theodizeale Behandlung des Gottesproblems dürfte einem Christen, insbesondere einem christlichen Theologen, unter keinen Umständen als ausreichend — geschweige denn als erschöpfend — gelten. Ein Christ ist vor allem jener Mensch, der glaubt, daß er im Christusereignis wirklich konkret und „menschlich“ mit Gott selbst zu tun hat, weil Jesus Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4), der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens (Hebr 1, 3), denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2, 9), kurzum, wer Christus sieht, sieht den Vater (Joh 14,9). Das will besagen, daß in das christliche Gottesgeheimnis das Christusgeheimnis irgendwie miteinzubeziehen, einzuzeichnen ist. Das berücksichtigend, kann wohl mit gutem Recht auf die Christologie als den Brennpunkt der aktuellen theologischen Krise hingewiesen werden. Nach verschiedenen Formen einer „angewandten Christologie“, der sogenannten „Jesuswelle“, die vor allem von der Jesusrevolution ausgelöst wurde, könnte man heute somit auch von einer „Jesusbewegung“ bei den Exegeten und systematischen Theologen sprechen¹. Vor lauter drängenden Rufen nach einer Neu- und Reininterpretation der traditionellen und lehramtlichen Fassung des Christusgeheimnisses wird dabei jedoch des öfteren das eigentliche Ziel und Wesen der klassischen Christologie über-

* Gastvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz im Dezember 1975.

¹ P. SCHOONENBERG, Christologische Diskussion heute: Theologisch praktische Quartalschrift 123 (1975) 105. Vgl. H. FRIES, Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen, in: Grundfragen der Christologie heute (Hg. L. SCHEFFCZYK), Freiburg 1975, 36; W. DANTINE, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion. Gütersloh 1974.

sehen, d. h. klarzumachen, wer Christus für uns ist, indem von seinem Ansichsein gefolgert wird. Freilich, an Hand ihrer Argumentation gelingt es heute kaum, auf diesem — meist „deduktivem“ Weg — den zeitgenössischen Menschen überzeugend über die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi, die Einzigartigkeit seiner Person als unüberbietbarem und definitivem Heilbringer aufzuklären.

Selten ist in der Theologie die Frage, „Wer Christus eigentlich für uns ist“, so dringend gestellt worden, wie in den letzten Jahren. Man scheint sich dessen bewußt zu sein, daß es hier tatsächlich um den letzten Grund des oben erwähnten „posse credere“ geht. Davon zeugen verschiedene, neue christologische Lösungsversuche, sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Christologie, die ernsthaft bemüht sind, einen konkreten Ausweg aus der aktuellen Krise zu finden.

Dieser Aufsatz ist ein ökumenischer Versuch dieser Art. Wir beabsichtigen nämlich (allerdings nur andeutungsweise) aufzuzeigen, wie Karl Barths integrale christologische Synthese eine katholische „integrale Christologie“ ermöglicht. Um die Wichtigkeit einer eventuellen „Lösung“ dieser Art stets vor Augen zu haben, wollen wir zuvor die Krise zeitgenössischer katholischer Christologie umreißen sowie einen Gesamtüberblick über die derzeit bestehenden Wege aus der Krise gewinnen. Nachdem also im ersten Teil die „Diagnostik“ zur Sprache käme und im zweiten über die „Therapie“ gesprochen werden wird, sollte der dritte Teil ausschließlich der ökumenischen „Lösung“ gewidmet sein.

I. Krise zeitgenössischer Christologie

1. Im Christentum, in der christlichen Theologie und Glaubensverkündigung, dürfte im Zeitalter der „Kurzformeln des Glaubens“ und der „Hierarchie der Wahrheiten“ (UR 11) noch von viel weiteren, nicht wesentlichen Elementen Abstand genommen werden, aber nie darf man von Jesus Christus abstrahieren, da er für die christliche Botschaft unverzichtbar ist; nicht ein bestimmter Satz — sondern Er selbst ist das Unverzichtbare, von dessen Person und Verhalten, Leben und Tod her allein christlicher Glaube sich versteht². An der Bedeutung von Jesu Christi Werk und Person zu rütteln, hieße somit unbedingt „eine schwelende Grundlagenkrise“ heraufzubeschwören. Und gerade als eine solche muß die aktuelle Krise katholischer Christologie bezeichnet werden. Wir sind nämlich heute — innerhalb des Christentums — in der seltsamen Situation, daß

² Vgl. N. WETZEL, Herausforderung durch Jesus von Nazareth, in: Das Unverzichtbare am Christentum (Hg. V. HOCHGREBE — N. KUTSCHKI). Mainz 1971, 22.

uns die Person Jesu Christi wieder fraglich geworden ist³. Nachdem in die starre Front der chaldäonischen Christologie eine „neue Bewegung“ gekommen ist und das Hauptinteresse in manchen Fällen fast ausschließlich nur noch der „Sache Jesu“ gilt — wobei einfach übersehen wird, daß eben die Identität von Person und Sache Jesu das eigentliche *Proprium Christianum* darstellt, weil durch diese Identität der christliche Glaube wesentlich von allen Weltanschauungen, Ideologien und Utopien unterschieden ist⁴ —, wird immer häufiger von Jesulogie anstatt von Christologie gesprochen. An die Stelle der klassischen, vertikalen Christologie ist in der Tagestheologie weitgehend eine rein horizontale Jesulogie getreten, wobei die Unterscheidung zwischen diesen Richtungen zuweilen sogar als Unterscheidungsmerkmal zwischen einer kirchlich-etabliert-konservativen und einer gesellschaftskritisch-engagiert-progressiven Einstellung gilt. Nicht mehr Jesus als der Christus, als der Auferweckte und Erhöhte steht im Mittelpunkt, sondern Jesus von Nazareth, der konkrete Mensch in seiner Zeit, sein Auftreten und seine Botschaft⁵. Hält man trotz allem am Begriff der Christologie fest, so versteht man darunter eine ausgesprochene „geschichtliche“ und „anthropologische“ Christologie⁶, von der drei wesentliche kritische Einwände gegen die traditionelle Christusdeutung erhoben werden, und zwar: sie sei eine essentialistische, eine vertikale und eine dualistische Christologie⁷.

2. Die Christologie ist in der Tat dann essentialistisch zu nennen, wenn sie in ihrer Betrachtungsweise vor allem auf die Wesenskonstitution der Person Jesu in einseitig abstrakter Weise eingeht, ohne ihre heilsgeschichtliche Bedeutung genügend herauszustellen. In der klassischen Christologie wurde — soweit sie

³ Vgl. ANONYMUS, „Geschichtliche“ und „anthropologische“ Christologie: Herder Korrespondenz 21 (1967) 177 f.; G. MUSCHALEK, Gott in Jesus: Zeitschrift für katholische Theologie 94 (1972) 145; F. J. SCHIERSE, Christologie in der Krise: Diakonia 2 (1971) 77–88; ders., Christologie, in: J. BAUER (Hg.), Die heißen Eisen von A bis Z. Graz 1972, 78; ders., Jesus Menschensohn — Herausforderung des Glaubens: Diakonia 4 (1973) 282; R. SCHNACKENBURG — F. J. SCHIERSE, Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise (Das theologische Interview 9). Düsseldorf 1970; B. WELTE, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: Die Frage nach Jesus (Hg. A. PAUS). Graz 1973, 151–164.

⁴ W. KASPER, Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs: Herder Korrespondenz 26 (1972) 188. Hier nimmt der Verfasser Stellung zu: In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses (Hg. N. GREINACHER, K. LANG, P. SCHEUERMANN). Düsseldorf 1970, 150–169.

⁵ W. KASPER, Jesus und der Glaube, in: W. KASPER — J. MOLTSMANN, Jesus ja — Kirche nein? Einsiedeln 1973, 10; vgl. G. MUSCHALEK, a. a. O., 153; A. SCHILSON — W. KASPER, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg 1974, 163.

⁶ Vgl. unter diesem Titel einen (schon in Anm. 3 erwähnten) Aufsatz in der Herder Korrespondenz 21 (1967) 173–178.

⁷ K. REINHARDT, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe: Internationale katholische Zeitschrift — Communio 2 (1973) 208–211.

auf diese Weise vorging — nur ein Heilsereignis analysiert: Die Menschwerdung des Gottessohnes, aufgefaßt als „vertikal-ontologische Synthese Deus et homo“⁸. Hier stehen Tod und Auferstehung Jesu völlig am Rand. Von der geschichtlich-eschatologischen Perspektive fehlt fast jede Spur. Die so aus ihren heilsgeschichtlichen Bezügen herausgelöste Person Jesu konnte zum Gegenstand isolierter theologischer Spekulation werden.

Die neue angestrebte, christologische Synthese sollte somit in einem größeren Maß den heilsgeschichtlichen, soteriologischen und funktionalen Charakter des Christusgeheimnisses berücksichtigen. Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das „Mysterium paschale“ ist dies einfach schon als das „formale Prinzip“ der ganzen Christologie aufzufassen⁹. Allein auf diese Weise kann die statische Wesensstruktur zugunsten einer existentiellen Dynamik überwunden werden. Es geht nicht um den „Christus als solchen“, sondern um das Christusereignis, das Christusgeschehen.

Der zweite Einwand, der Einwand des „Vertikalismus“, kann auch als Kritik einer Christologie „von oben“ verstanden werden. Indem die traditionelle Christusdeutung den Glauben an die Trinität voraussetzte und das Christusereignis mit Hilfe des Inkarnationsmodells zu erklären suchte, sah sie sich gezwungen, vom Vater im Himmel auszugehen, der seinen ewigen Sohn zur Erde sandte. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob eine solche Christologie der Deszendenz überhaupt fähig ist, „unten“, d. h. bei der irdischen Geschichte Jesu von Nazareth und insbesondere ihrem Endpunkt — dem Kreuzestod — anzukommen? Kann eine solche Christologie die menschliche Individualität Jesu, seine geschichtliche Entwicklung, seine Begrenztheiten, sein Leben und Sterben, noch wirklich ernst nehmen? Die Kirche wandte sich zwar immer schon entschieden gegen jede Form von Dokerismus. Sie hob gegenüber dem Monophysitismus auch immer die Integralität von Jesu Christi menschlicher Natur hervor. Fehlt jedoch seiner Menschheit die eigene Personalität, so muß man fragen, ob damit nicht auch der eigentliche Kern fehlt, der Menschsein überhaupt möglich macht? Jesus Christus, der Gottmensch, tritt bis auf den heutigen Tag im Bewußtsein der Gläubigen vielfach als ein miraculöses und fast „mythisches“ Wesen auf, das als solches die Menschen nicht mehr angeht. Ja, man empfindet sogar den Glauben an ein solches Wesen als bedrückend und störend und versucht sich davon zu befreien¹⁰.

⁸ J. RATZINGER, Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung, in: Urbild und Abglanz (Hg. J. TENZLER). Regensburg 1972, 361.

⁹ Vgl. M. BORDONI, Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica: Miscellanea Lateranense 40—41 (1974/75) 214—225: „Il misterio pasquale principio formale della cristologia.“

¹⁰ K. REINHARDT, a. a. O., 209.

Diesem Tatbestand sollte man — so meinen nicht wenige Christologen heute — eine horizontale Christologie „von unten“ entgegenstellen, die bei einer allgemein zugänglichen Erfahrung des konkreten Menschen Jesus ansetzt. Sie sollte sich einer vorwiegend induktiven Methode bedienen, einer „aufsteigenden“ Betrachtungsweise, wobei Jesus nicht unbedingt als ein Mensch unter anderen betrachtet werden müßte oder gar seine Beziehung zu Gott zu leugnen wäre. Um dies gerade zu verhindern, daß die Gestalt Jesu noch bedeutungsloser für die menschliche Existenz werde, will eine Christologie „von unten“ die Gottessohnschaft Jesu neu begründen und verständlich machen. Darum hebt sie die spezifische und einmalige Gegenwart Gottes in Jesu Menschheit hervor und begründet damit eine streng geschichtliche und anthropologische Dimension der Christusdeutung¹¹, die übrigens im völligen Einklang mit der zeitgenössischen „anthropologischen Wende“ in der Theologie steht. In diesem Kontext kommt gerade der Tatsache der Wiederentdeckung des historischen Jesus, von dem die genuin begriffene Christologie „von unten“ auszugehen hat, eine besondere Bedeutung zu¹².

Der dritte Einwand, der Einwand des „Dualismus“, ist durch die Lehre des Konzils von Nikaia begründet, die in ihrem Bekenntnis zur Präexistenz und zur Wesensgleichheit des Gottessohnes mit dem ewigen Vater der ganzen traditionellen Christologie den Ton angab. Sie ging nicht von der einen Person Jesu Christi aus, die in sich die Fülle der Gottheit und der Menschheit enthält, sondern von den zwei Naturen, d. h. von zwei — durch einen unendlichen Abstand — getrennten Größen, und versuchte dann „den Vorgang der Inkarnation als Zusammensetzung eines Individuums aus dem menschlichen und aus dem göttlichen Wesen zu deuten“¹³. Die Kirche hat zwar in ihrem Glauben an die Inkarnation und an die hypostatische Union jeglichen Dualismus im Prinzip überwunden, aber ihre Zwei-Natur-Christologie führte stets in ausweglose Schwierigkeiten, d. h. zu der Annahme eines „in sich gespaltenen“ und nur im Glauben als Einheit bejahten Jesus Christus, oder sie hielt, auf Kosten seiner wahren Menschheit beziehungsweise Gottheit, an der Einheit der Person fest. Diese Aporie sollte man jedoch nicht als Ausdruck des unbegreiflichen Mysteriums

¹¹ Es geht hier vor allem um die Anschauungen der holländischen Theologen mit P. SCHOONENBERGS „Ein Gott der Menschen“ (Einsiedeln 1969) an der Spitze. Vgl. auch V. CAPORALE, *Dimensione antropologica della cristologia moderna*. Napoli 1973; W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz 1974, 56—62: „Die anthropologisch gewendete Christologie“. B. MONDIN stellt in bezug zur „neuen Christologie“ fest: „its starting point is not Christ as God but Christ as man“ — *News Trends in Christology: Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 33.

¹² Vgl. H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München 1968, 326—381; H. JELLOUSCHER, *Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus: Theologische Quartalschrift* 152 (1972) 112—123.

¹³ K. REINHARDT, a. a. O., 210; vgl. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*. Göttingen 1969, 333.

riums Christi hinstellen, da die wesentlichen Schwierigkeiten allein von der dualistischen Ausgangsposition einer Christologie „von oben“ herkommen. Die einzige Lösung bestände darin, daß die neue Christusdeutung — die sogenannte „relationale Christologie“ — von der einen Person Christi in ihrer Relation zum Vater im Himmel und zu den Menschen ausgeht und zeigt, daß dieser Jesus ganz eins ist mit Gott und doch von ihm unterschieden bleibt¹⁴. Es darf dabei nicht zu einem Vorstellungsmodell Jesu als eines „Gottes Nummer 2“ kommen. In der Glaubensverkündigung sollte man also die Formel „Gott unter Menschengestalt“ mit Vorsicht gebrauchen, um nicht mythologisch mißverstanden zu werden. Nur auf der Basis der *communicatio idiomatum* kann diese Formel recht verstanden werden¹⁵.

Das waren — in groben Zügen — die drei wichtigsten Einwände in bezug auf die traditionelle Christologie. Ihr im Kern berechtigtes Anliegen löste die heutige christologische Krise in der katholischen Christologie aus. Auf die methodologische und meritorische Stichhaltigkeit dieser Einwände kann hier nicht näher eingegangen werden. Es genügt darauf hinzuweisen, daß die neuen christologischen Versuche funktionaler, noetischer, induktiver, existentieller, dynamischer und horizontaler ausgerichtet sein mußten.

II. Wege aus der Krise

1. Zwei Faktoren der protestantischen Christologie haben die katholische Suche nach Auswegen aus der Krise der Christologie beeinflußt: die Wiederentdeckung des historischen Jesus und der Pluralismus christologischer Entwürfe.

Die Wiederentdeckung des historischen Jesus hat sich im Rahmen der „nachbultmannschen Theologie“ ereignet. Eng damit verbunden sind die christologischen Entwürfe protestantischer Autoren, die jetzt besondere Aktualität gewonnen haben. Wohlgemerkt, die protestantische Theologie hat sich schon seit der Aufklärung mehr oder weniger von der Christologie emanzipiert, die durch das altkirchliche Christudogma geprägt war. Sie versuchte — in Auseinandersetzung

¹⁴ K. REINHARDT, a. a. O., 210.

¹⁵ Ebd., 207; vgl. Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten (Hg. H. GRASS — W. G. KÜMMEL), Marburg 1968; H. DRESSEL, Krise und Neuanfang der Christologie. Bern 1966; H. R. MÜLLER-SCHWEFEL, Christus ist größer. Der Weg der Theologie zu einem neuen Bild von Christus. Hamburg 1968; U. GERBER, Christologische Entwürfe I. Zürich 1970; G. MÜLLER, Spekulation — Ethizismus — Kerygmatismus. Haupttypen moderner Christologie: Theologische Zeitschrift 27 (1971) 116—134; A. NOSSOL, Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej (Abriß einer Entwicklungsgeschichte der protestantischen Christologie): Collectanea Theologica 44 (1974) F. 2, 5—33.

mit dem historischen Denken der Neuzeit — den Christusglauben neu zu begründen. Mit dieser Tatsache war ein Pluralismus gegeben, der in der katholischen Theologie als „pluriforme Christologie“ als Gebot der Stunde bezeichnet wird¹⁶.

2. Seit Karl Rahners programmatischer Forderung, das Konzil von Chalkedon nicht als Ende, sondern als Anfang der Christologie zu verstehen, mehren sich katholische Lösungsversuche auf diesem Gebiet¹⁷. Alle sind sich dessen bewußt, daß eine versuchte Neuinterpretation des Christusgeheimnisses auf jeden Fall besser ist, als eine sterile Repetition überlieferter, aber nicht mehr reflektierter und bald auch nicht mehr verstandener Formeln, die dann auch einer Präsenz Christi innerhalb der Existenz des Menschen den Weg verbauen¹⁸. Die Glaubenskongregation hat in ihrem Dekret vom 21. Februar 1972 über die neuesten Irrtümer in bezug auf die Geheimnisse der Inkarnation und Heiligsten Dreifaltigkeit einerseits die Pflicht betont, die Lehre der Kirche zu bewahren, andererseits aber hinzugefügt, diese Lehre gelte es weiterhin zu vertiefen und einer angemessenen Erkenntnis näherzubringen¹⁹. Theologen, die sich durch dieses Dekret besonders angesprochen fühlten, machten klar, daß die Krise der Christologie nicht vorrangig destruktiv, sondern positiv als Klärung und Vertiefung zu verstehen und zu betreiben sei²⁰. Das Dekret ging tecto nomine insbesondere auf die sogenannte „Christologie ohne Zweiheit“ von Piet Schoonenberg ein, der sich darum auch in letzter Zeit öfter zu Worte meldete. Er erklärt: „Die Christologie ist heute in Bewegung, aber wir alle hoffen, Jesus Christus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger als eins zu bekennen als jenes große Konzil (zu Chalkedon). Vor allem aber hoffen wir in unserer Theologie dem Geheimnis der sich in Jesus schenkenden Liebe Gottes treu zu sein und somit dessen Verkündigung einen Dienst zu leisten“²¹.

3. Unter den katholischen Theologen, die nach dem Zweiten Vatikanum intensiv um eine Neuinterpretation der Christologie bemüht sind und konkrete Wege aus der Krise zu bieten suchen, sind folgende Namen — in alphabetischer Reihenfolge — anzuführen: H. U. von Balthasar, W. Breuning, Ch. Duquoc, J. Galot, A. Hulsbosch, R. Haubst, W. Kasper, H. Küng, H. Mühlen, J. Nolte, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, H. Schürmann und D. Wieder-

¹⁶ A. LÄPPLE, *Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen*. München 1972, 45.

¹⁷ K. RAHNER, *Chalkedon — Ende oder Anfang?*, in: *Das Konzil von Chalkedon* (Hg. A. GRILLMEIER u. H. BACHT) III. Würzburg 1954, 3—49.

¹⁸ D. WIEDERKEHR, *Konfrontation und Integration der Christologie*, in: *Theologische Berichte II*, Einsiedeln 1973, 111 f.; vgl. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 15.

¹⁹ *Declaratio ad fidem tuendam mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*: AAS 64 (1972) 240.

²⁰ Vgl. H. KAHLEFELD, *Kritische Christologie und Gemeindepredigt*, in: *Begegnung* (Hg. M. SECKLER u. a.). Graz 1972, 33 f.

²¹ P. SCHOONENBERG, *Christologische Diskussion heute*, 117.

kehr. Hier soll lediglich ihre methodisch-inhaltliche „Einstufung“ in wesentliche christologische Perspektiven versucht werden. Eine zusammenfassende Besprechung wurde in den letzten Jahren schon öfter versucht²².

Die sogenannten „Typen“ der Christologie weisen nur auf den methodologischen Ansatz einzelner christologischer Richtungen hin, z. B. einer Christologie „von unten“ oder „von oben“. Darum bevorzugt man das Wort „Perspektiven“ der Christologie, weil damit auch schon etwas über die inhaltlichen Aussagen der Richtungen mit ausgedrückt werden kann. Es geht näherhin um Entwicklungsperspektiven, da der sogenannte „Gärungsprozeß“ in der katholischen Christologie immer noch anhält. Man kann also nur die Richtung und ihr Ziel objektiv aufzeichnen. Mehrere Richtungen können in einer Perspektive zusammengefaßt und synthetisch dargelegt werden.

In diesem Sinne kann man von fünf grundsätzlichen Entwicklungsperspektiven in der katholischen Christologie der Gegenwart sprechen. Es sind im einzelnen: Erstens, die Christologie in universaltheologischer Perspektive mit der Sinn- und Bedeutungschristologie als speziellen Richtungen; zweitens, die Christologie in kosmisch-anthropologischer Perspektive mit der kosmischen und transzendentalen Christologie sowie einer Christologie der menschlichen Transzendenz; drittens, die Christologie in geschichtlich-personalistischer Perspektive mit der Gehorsamschristologie und der Christologie der Proexistenz; viertens, die Christologie in eschatologisch-pneumatischer Perspektive; fünftens, die Christologie in metadogmatischer Perspektive²³.

²² Zu den hier bereits erwähnten Bearbeitungen vgl. noch andere wichtige Arbeiten: J. GALOT, *Vers une nouvelle christologie*. Gembloux 1971; H. TIEFENBACHER — A. SCHILSON, *Die Frage nach Jesus, dem Christus*. Christologische Entwürfe in der Gegenwart: Herder Korrespondenz 26 (1972) 563—570; W. KASPER, *Jesus im Streit der Meinungen: Theologie der Gegenwart* 16 (1973) 233—241; *Grundfragen der Christologie heute* (Hg. L. SCHEFFCZYK). Freiburg 1975; A. NOSSOL, *Per Christum et in Christo*. Zeitgenössische Richtungen katholischer Christologie: *Collectanea Theologica* 45 (1975) F. 4, 5—22.

²³ Einige der hier genannten christologischen Richtungen kreuzen sich und treten irgendwie in allen Entwicklungsperspektiven auf, wie dies z. B. bei der Sinnchristologie der Fall ist, die heute vor allem eindeutig von J. RATZINGER, M. SCHMAUS und R. HAUBST vertreten wird. Dieser Christologie setzt sich entschieden J. NOLTE entgegen, indem er durch die nicht metaphysische Kategorie „Bedeutung“ die Sache relativiert. Vgl. *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie*, in: *Jesus von Nazareth* (Hg. F. J. SCHIERSE). Mainz 1972, 214—233; „Sinn“ oder „Bedeutung“ Jesu?: *Wort und Wahrheit* 28 (1973) 322—328. In der zweiten Perspektive haben wir es mit TEILHARD DE CHARDINS kosmischer Ausrichtung zu tun, mit K. RAHNERS Auffassung und P. SCHOONENBERGS Konzeption; in der dritten Perspektive mit H. U. v. BALTHASARS Konzentration auf den Gehorsam Christi und H. SCHÜRMANNs These von der Proexistenz Christi als einer Christologie der Zukunft; die vierte Perspektive berücksichtigt vor allem H. MÜHLENS pneumatologische Bedeutung des Christusgeschehens, und die letztgenannte — H. KÜNGS und E. SCHILLEBEECKX „radikale“ Christusdeutung.

4. Alle Neuinterpretationen beabsichtigen die Fülle des Geheimnisses Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen, indem sie methodologisch zwischen dem Ansatz einer Christologie „von oben“ und einer Christologie „von unten“ pendeln, es sei denn, sie entschließen sich schon im Ausgangspunkt für eine vertikal oder horizontal extreme Lösung, wie dies in horizontaler Hinsicht z. B. für KÜNGS Entwurf einer metadogmatischen Christologie gilt, die eben von vornherein eine ausgesprochene Christologie „von unten“ sein will²⁴. Das Hauptanliegen heutiger Christologie bestände also darin, den Mittelweg zu finden — wenn dieser überhaupt möglich ist. Hier erweist sich Karl Barths integrale Christusdeutung als vorbildlich. Sie ist in vielen Punkten bereits Gemeingut christlicher Theologie geworden und steckt somit auch in den neuesten katholischen christologischen Entwürfen. Aber sie verdient, ihrer Integralität wegen, als „unbedingtes Korrektiv“²⁵ für die aktuellen Christusdeutungen hervorgehoben zu werden. Sie ist imstande, formal und sachlich gesehen, eine neue, zutiefst integrale Christusvision anzubahnen.

III. Eine „integrale Christologie“ als ökumenische Lösung

1. Eberhard Jüngel hat gesagt: „Karl Barth hat seiner Zeit viel gegeben. Sie hat zu wenig genommen. Es ist zu vermuten, daß die Zukunft der Theologie Karl Barths in weiter Ferne noch vor uns liegt.“ Diese Worte — wie immer man zu Karl Barth stehen mag — beinhalten eine tiefe Wahrheit²⁶. Sie sind insbesondere auf Karl Barths Meisterwerk, seine Christologie, zu beziehen. Es ist nicht einfach, sie hier auch nur in groben Zügen aufzuzeichnen. Wir wollen also nur flüchtig die wesentlichsten Elemente ihrer Integralität anführen. In ihrer direkten Übernahme, Modifikation und Ergänzung könnte der Weg einer katholischen integralen Christologie bestehen. Drei formale Elemente seien zuvor genannt: ihre Pluriformität, ihr Ansatz „von oben und von unten“ zugleich und ihr ekklesialer Kontext.

Man kann von drei Entwicklungsstapen oder gar von drei Typen Barth'scher Christologie reden. In der dialektischen Periode konzentrierte sich Barth vor allem am rein vertikal verstandenen Geschehen der Auferstehung; später, beim Übergang von der „Christlichen Dogmatik“ zu den Prolegomena zur „Kirchlichen Dogmatik“, hob er insbesondere das Geschehen der Mensch-

²⁴ Außer H. KÜNGS „Christ sein“, München 1974, vgl. auch seinen Diskussionsbeitrag: Anmerkungen zu W. KASPER, „Christologie von unten?“, in: Grundfragen der Christologie heute, a. a. O. (Anm. 1).

²⁵ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, Karl Barth. Köln 1962, 33; ders., Eine unbequemer Partner. Karl Barth zum 80. Geburtstag, in: Christ und Welt 19 (1966) Nr. 18, 14.

²⁶ E. JÜNGEL, Ansprache: Karl Barth zu Ehren, in: Karl Barth 1886—1968. Gedenkfeier im Baseler Münster (Theol. Existenz 100), Zürich 1969, 50.

werdung hervor; seit dem IV. Band der „Kirchlichen Dogmatik“ (1953) bevorzugte er das Geheimnis der Versöhnung. Entsprechend haben wir es bei Barth mit einer Christologie der Auferstehung, der Menschwerdung und der Versöhnung zu tun. Es geht hierbei nicht um eine rein pluralistische Auffassung, sondern um eine reale und biblisch begründete Pluriformität. Barth ist sich dessen bewußt, daß das zentrale Geheimnis des Christentums in seiner Fülle nicht „einsilbig“ ausgesprochen werden kann. Indem Barth also bemüht ist, das eine und dasselbe Christusgeheimnis pluriform auszudrücken, will er keine neuen Christologien schaffen, weil der nachfolgende Typ seiner Christologie den vorangehenden schöpferisch aufnimmt und sofern „aufhebt“. Seine Christologie war somit bis an ihr Ende von einer qualitativen Entwicklung geprägt: sie war die ganze Zeit „unterwegs“. Davon zeugt übrigens auch sein Rufen nach einer „Theologie des dritten Artikels“, in deren Rahmen er noch kurz vor seinem Tod seine Christologie der Versöhnung pneumatologisch auszuweiten gedachte²⁷.

2. Besonders wichtig ist heute der Barthsche Ansatz der Christologie der Versöhnung. Hier wird nämlich klar, daß in bezug auf das Christusgeheimnis ein Denken „von oben und von unten“ zugleich kein sich ausschließendes Entweder—Oder zu sein braucht, wie dies z. B. Küng behauptet²⁸. „Es ist wahr — führt Barth aus —, daß das Geschehen der Versöhnung ganz und gar eine Bewegung von oben nach unten, die Bewegung Gottes zum Menschen hin ist. Es ist aber auch wahr, es ist in jener Wahrheit diese eingeschlossen: daß die Versöhnung als solche zugleich ganz und gar eine Bewegung von unten nach oben, die Bewegung des versöhnten Menschen zu Gott hin ist. Es ist wahr, daß sie in der *Einigkeit* bestehen²⁹.“ Wie die neueste Barthforschung gezeigt hat, ist der Baseler Theologe keineswegs „vorerst der letzte Alexandriner“ (H. Thielicke). Seine Christologie der Versöhnung ist auch keine Neuauflage der klassischen vertikalen Inkarnationschristologie (W. Pannenberg). Die Versöhnung — und in ihr vor allem das Kreuz und die Auferstehung — macht den Ansatz von Barths Christologie dieser Entwicklungsstufe aus³⁰. Freilich gibt es keine wahre Christologie ohne Theologie. Sofern muß im Ansatz einer integralen Christologie auch zuerst von oben nach unten gedacht werden, „dann aber auch, und das mit gleichem Ernst, von unten nach oben, vom Menschen her zu Gott

²⁷ Vgl. K. BARTH, Nachwort zur Schleiermacherauswahl. Hamburg 1968, 311 f.; ders., Briefe 1961—1968 (Gesamtausgabe V). Zürich 1975, 494, 505.

²⁸ So formuliert es gerade H. KÜNG: „Bei exakter Definition der Begriffe kann man methodisch konsequent nicht zugleich ‚von oben‘ und ‚von unten‘ denken: methodisch gesehen geht es um eine echte Alternative! — Anmerkungen zu W. KASPER, „Christologie von unten?“, 171.

²⁹ KD IV/2, 214; vgl. hier auch S. 6, 19, 30, 31 f., 34 sowie KD IV/3, 2, 5.

³⁰ Hier geht es insbesondere um die aufschlußreiche Studie von B. KLAPPERT: Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn 1971.

hin³¹. Dieser Ausführung fügen wir gleich hinzu: Denn Gott kann Mensch werden, der Mensch jedoch nie Gott!

Schließlich verdient noch der ekklesiale Kontext von Barths Christologie ausdrücklich erwähnt zu werden. Für diesen Theologen ist Dogmatik überhaupt „keine freie, sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft³²“. Die Theologie kennt und übt, seines Erachtens, nur eine Treue, d. h. die Treue des „credo ut intelligam“ dem Worte Gottes gegenüber. Auf Grund des *intellectus fidei* kann und mag diese Treue auf weite Strecken jedoch auch als Treue zu den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen wirksam werden³³. In der Christologie erweist sich, die so begriffene Treue, gerade in der Annahme der Lehre der alten christologischen Konzilien, vor allem des Chalkedonense. Schon in der frühen Epoche seiner Christologie der Auferstehung hegte Barth die Überzeugung, daß in jedem unbedachten und unehrerbietigen Abspringen von der Formel dieses Konzils, „an die in aller Stille sich zu halten *mutatis mutandis* noch heute Einsicht verraten würde“, ein „theologisches Absurdum“ liege³⁴. Später weiß Barth sehr wohl, daß sich die traditionelle Rede von den zwei Naturen Jesu Christi einem schweren Mißverständnis ausgesetzt „und darum als mindestens sehr interpretationsbedürftig erwiesen“ hat. Man braucht sie aber deswegen lange noch nicht preiszugeben³⁵. Barth hat zwar eine wesentliche Reinterpretation dieser Lehre vollzogen. Aber mit Hermann Volk kann festgestellt werden: „Ein berechtigter Zweifel, daß die Christologie Barths in ihrer Anerkennung von Chalkedon echt ist, kann nicht mehr bestehen. Die inhaltliche und formale Übereinstimmung ist hier überzeugend³⁶.“

3. In gebotener Kürze sollen noch die wichtigsten inhaltlichen Elemente von Barths integraler Christusdeutung zur Sprache kommen. Insbesondere ist auf das Heilsgeheimnis hinzuweisen, das die ganze Christologie trägt. Zweitens, das „Gott war in Christus“. Drittens, der theologische Realismus des Menschseins Jesu. Viertens, die dynamische Einheit der „Wirklichkeit Jesu Christi“. Fünftens, die paschale Dimension ihrer Gegenwart (der Wirklichkeit Christi) heute.

Unter dem Zeichen des Geheimnisses steht ganz und gar sowohl die „konsequente Christologie“, d. h. die radikal christozentrisch aufgefaßte Theologie,

³¹ KD IV/3, 5.

³² KD I/1, VIII.

³³ K. BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1961, 51.

³⁴ K. BARTH, Von der Paradoxie des positiven Paradoxes, in: Anfänge der dialektischen Theologie I, 186 f.

³⁵ KD IV/2, 26.

³⁶ H. VOLK, Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner, in: Das Konzil von Chalkedon III. Würzburg 1954, 638.

wie auch die „spezielle Christologie“, von der wir zu handeln haben. „Wir weisen christologisch redend auf Christus Jesus selber hin“ — hebt Barth hervor. Jesus Christus „ist aber in keiner Lehre, auch in keiner Lehre von ihm, er ist auch in die richtigste Christologie nicht einzufangen und einzuschließen. Er ist gerade als der Ursprung und Gegenstand aller Lehre von ihm auch deren Herr: Durch sie nicht gebunden, wie sie allerdings durch ihn bedingt und gebunden ist. Er ist auch ihr gegenüber souverän und gerade so das Maß und Kriterium aller Lehre von ihm und aller sonstigen Lehre³⁷“. Mit großer Sorgfalt muß hierbei bedacht werden, daß es keinesfalls um ein bloßes Christusprinzip geht, „sondern um den in der Heiligen Schrift bezeugten Jesus Christus selber³⁸“.

Aber nicht allein an der Lebendigkeit der Person Christi ist es Barth gelegen, sondern zugleich auch an ihrem göttlichen Charakter. Kurzum, „die ganze Dogmatik hat — nach ihm — nichts Höheres noch Tieferes, sie hat nichts wesentlich anderes zu sagen als dies: daß ‚Gott war in Jesus Christus und versöhnte die Welt mit sich selber‘ (2 Kor 5, 19)³⁹“. Mit anderen Worten, der christliche Glaube steht und fällt nun mal damit, daß Gott und nur Gott sein Gegenstand ist. Verwirft man die biblische Lehre, daß Jesus Christus Gottes Sohn und zwar Gottes einziger Sohn und also alle Gottesoffenbarung und alle Versöhnung zwischen Gott und Mensch in ihm beschlossen ist — „und redet man trotzdem von ‚Glauben‘ an Jesus Christus, dann glaubt man an ein Mittelwesen, dann treibt man also in Wirklichkeit Metaphysik und dann ist man heimlich schon vom christlichen Glauben abgefallen zu einem Polytheismus⁴⁰“. In der Versöhnungslehre handelt Barth von Jesu Christi Göttlichkeit als der „christlichen Uerkenntnis“, wobei es jedoch um die Indirektheit dieser Erkenntnis im Versöhnungsgeschehen geht; d. h. sie wird in Christi Menschlichkeit als dem Ausdruck der Erniedrigung des Gottessohnes vollzogen. In diesem Kontext sollte deswegen auch gleich von ihrem stauologischen Aspekt gesprochen werden, weil es eben gilt, im gekreuzigten Jesus das Abbild des unsichtbaren Gottes selbst zu sehen⁴¹.

Dieses vertikale Moment des Christusgeheimnisses will unter keinem Umstand die „menschliche Komponente“ des Kreuzes verschleiern. Das bringt gerade Barths Auffassung von der „Leiblichkeit“ der Auferstehung zur Sprache. „Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ — heißt es schon in seiner Christologie der Auferstehung⁴². Hier ist der „theologische“ Realismus der Menschheit Christi begründet. Weiterhin spricht Barth konkret von wahrer

³⁷ KD IV/3, 435; vgl. auch KD II/2, 138, 189; KD IV/2, 120.

³⁸ KD IV/3, 199 f.

³⁹ KD II/2, 95.

⁴⁰ Credo 46.

⁴¹ KD II/2, 132.

⁴² Auferstehung, 116.

„Fleischwerdung“ im Sinne der Annahme von *Sarx*, und nicht abstrakt von „Menschwerdung“. Gerade so, weit abgehoben von allen mythischen Vorstellungen, ist die Menschheit Jesu Christi als solche „das erste Sakrament, die Begründung alles dessen, was als sekundäre Gegenständlichkeit Gottes in seiner Offenbarung von ihm eingesetzt ist“⁴³. Von ihr aus „löst“ Barth auch das Problem des „historischen Jesus“ theologisch, weil eben der als „Auferstandener bezeugte Christus“, für ihn einfach der „evangelische, historische Jesus Christus“ ist. Als solcher muß er somit Christus „von Ewigkeit“ sein⁴⁴. Diese Wahrheit behandelt Barth später synthetisch in seiner Theologie des Namens Jesu Christi.

Weiterhin geht es um die dynamische Einheit der Realität Jesu Christi. In diesem Punkt wird es wohl kaum jemals gelingen, Barths heilsgeschichtliche Dynamik zu überbieten. Barth greift in der Deutung der zentralen Frage der Christologie, d. h. in der Frage nach der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, zwar auf traditionelle und altkirchliche Kategorien, wie z. B. auf die Doktrin von der An- und Enhypostasie der menschlichen Natur Christi zurück, um eine echte „*unio personalis*“, eine hypostatische Union zu lehren und so eine jedwede monophysitische oder nestorianische Umdeutung beziehungsweise Einengung des Christusbogmas zu überwinden. Das hindert ihn jedoch nicht daran, die Person und das Werk Jesu Christi völlig ineins zu sehen und nur noch von der „wirkenden Person“ und dem „personalen Werk“ Christi zu sprechen. Die Versöhnung der Welt mit Gott ist jedenfalls in ihrer Ganzheit „Geschichte“, in der allein, d. h. in deren Geschehensein, das Geheimnis der Einheit Christi begründet ist⁴⁵. Das Sein Christi ist Akt, *actus purus*, Sein im spontanen Vollzug. Im Lichte des Barth'schen Grundsatzes „*esse sequitur agere*“ führt der Weg zur Ergründung der Person Jesu Christi unbedingt durch sein Werk⁴⁶, wobei bedacht sei, daß die sich in Christus ereignende Geschichte, die „Geschichte“ Gottes selbst ist. Mag der hier zum Vorschein kommende Aktualismus heute befremdend wirken, seine soteriologische Orientierung soll jedoch nicht verkannt werden.

Dieser dynamischen Wirklichkeit Jesu Christi käme keine Heilsbedeutung zu, wenn sie nicht als Ereignis immer noch gegenwärtig und aktuell wäre. Es geht um ihre konkrete und wahre heilsgeschichtliche Gegenwart. Die „Heilsgeschichte in nuce“ bilden, nach Barth, das Kreuz und die Auferstehung, die als solche auch in ihrem Zusammenhang ausschlaggebend sind. Besondere Bedeutung kommt dabei der Auferstehung zu, weil dank ihrer Kraft sich das

⁴³ KD II/1, 58.

⁴⁴ Wissenschaftliche Theologie oder Theologie der Offenbarung Gottes? (Barth — Harnack), in: *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 339.

⁴⁵ Vgl. KD IV/3, 240.

⁴⁶ KD IV/2, 126; KD IV/3, 42; vgl. auch KD IV/2, 120; H. U. v. BALTHASAR, Karl Barth, 203 f.

vergangene Kreuzesereignis auf die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdehnt; der Gekreuzigte lebt ja als Auferstandener, er ist als Auferstandener in seiner geschichtlichen Einmaligkeit „ein für allemal“ in der Geschichte gegenwärtig. Die auf diese Weise angebrochene eschatologische Zukunft ist, schon nach Barths frühester Auffassung (Römerbrief), ein *Futurum resurrectionis*, das alle unsere Zeitkategorien umfaßt. In diesem Kontext wäre unbedingt noch der eng mit der Auferstehung verbundene pneumatologische Faktor zu berücksichtigen, demnach der Heilige Geist schließlich „nichts anderes ist als die Gegenwart und Aktion Jesu Christi selber“, eben seine „wirksame Gegenwart“ heute⁴⁷.

4. Die andeutend genannten, wichtigsten formalen und inhaltlichen Elemente der Barthschen Christologie sind im „Text“, d. h. in der Bibel verankert. Sie wollen den „Kommentar zum Text“, d. h. die Lehre der christologischen Konzilien ebenso berücksichtigen und dem integralen Charakter des Christusgeheimnisses die Treue wahren. Das „*propter nos et nostram salutem*“ dieses Geheimnisses soll uns vor Augen gestellt werden und zu einer allumfassenden, theologisch integralen Vision Christi führen. Wenn also heute ein konkreter Ausweg aus der Krise der Christologie gefunden werden soll, wäre es ratsam, auf Barths originale Konzeption zurückzugreifen um eine katholische integrale Christologie anzubahnen. In vielen neuen christologischen Entwürfen ist dies übrigens schon methodologisch und inhaltlich geschehen, ohne Barths Namen zu nennen. Warum sollte man sich nicht eindeutiger zu diesem Namen bekennen? Vor allem die erwähnten formalen Elemente seiner Christologie sollte man direkt übernehmen. Dasselbe gilt auch von fast allen inhaltlichen Elementen, die hier zur Sprache kamen. Einige Modifikationen und Ergänzungen wären allerdings schon vonnöten.

Die Modifikation sollte sich vor allem auf die breitere Fassung der paschalen Dimension der Gegenwart des Christusgeheimnisses — im Sinn des *Mysterium paschale* — beziehen⁴⁸. Dasselbe gilt für Barths aktualistische Fassung der Einheit der „Wirklichkeit Jesu Christi“, die durch die biblische Ereignis-Ontologie ergänzt werden müßte, d. h. ereignishaft uminterpretiert werden sollte. Der christliche Glaube bestimmt nämlich den Sinn des Seins als Liebe. Sein ist zeitlich-geschichtlich-ereignishaft. Eine recht verstandene Seinschristologie ist somit zugleich auch immer eine funktionale Christologie. Als solche darf sie nicht zur Verdinglichung und Objektivierung des Christusereignisses führen. Sie geht aus von dem, was die Mitte des Daseinsvollzugs Jesu Christi war: das totale Für-uns-Sein, das *propter nos et nostram salutem*, seine Existenz als Pro-Existenz. Auf diese Weise kommt man zu einer totalen Umwertung der gesamten antiken Metaphysik, weil eben nicht mehr die in sich ruhende und seiende

⁴⁷ KD IV/2, 360 f., 143.

⁴⁸ Vgl. M. BORDONI, a. a. O., 214—225; H. U. v. BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in: *Mysterium Salutis* III/2, 133—326.

Substanz das Höchste ist, sondern das schwächste Sein im Sinne der antiken Philosophie: die Relation, das Für-die-anderen-sein, die sich selbst wegschenkende Liebe⁴⁹.

Wir sagten schon, daß das Christusgeheimnis unbedingt in das Gottesgeheimnis einzuzeichnen sei. Auf diesem Weg, d. h. durch die christologische Näherbestimmung, könnte heute der christliche Gottesbegriff — Gott als Liebe — konkreter und glaubhafter dargelegt werden.

Inhaltliche Ergänzungen wären zu Barths Christologie aus katholischer Sicht ebenfalls notwendig. Vor allem die wesentlichsten Mysterien des ganzen Lebens Jesu müßten in die dogmatisch-christologische Betrachtung einbezogen werden. Auf diese Weise ließe sich das immer noch offenstehende Problem des historischen Jesus sachgemäßer, d. h. theologischer behandeln⁵⁰. Sodann sollte noch weit mehr heilsgeschichtlich von der personalen Einheit Jesu mit „seinem Vater“ gesprochen werden. Bislang wurde über diese Einheit, als Einheit der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus, zu wenig konkret, d. h. zu wenig heilsbezogen gesprochen. Das berechtigte Anliegen einer „relationalen Christologie“ käme auf diese Weise zur Sprache. In ihr dürfte eine ontologische Christologie nicht gegen eine funktionale Christologie ausgespielt werden. Im Verhältnis Jesu zum Vater und des Vaters zu Jesus wird eschatologisch endgültig offenbar, wer Gott eigentlich ist. Gott wird zwar als ein von Ewigkeit her relationales Wesen betrachtet, und doch sollte der Begriff der Relation und der Person nicht univok auf Gott übertragen werden⁵¹.

In der katholischen Christologie der Gegenwart sollte schließlich das Geheimnis Christi noch inniger mit dem Geheimnis des Heiligen Geistes verbunden werden, denn das Christusgeschehen kommt in der Geschichte erst im Geist zu seiner eschatologischen Vollendung. Die drängenden Mahnungen W. Kaspers und die inhaltlichen Ausführungen H. Mühlens sollten in diesem Punkt durchaus beachtet werden⁵².

Es ist anzunehmen, daß die Deutung des Christusgeheimnisses im Sinne einer so verstandenen, integralen Christologie auch für die Ökumene von Bedeutung wäre, weil sie weit konkreter und systematischer Barths Überzeugung und Anliegen zum Ausdruck brächte. Von ihm stammen die Worte: „Wir alle glauben anders, aber wir glauben an keinen anderen!“

⁴⁹ W. KASPER, Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi, 10 f.; ders., Wer ist Jesus Christus für uns heute, 218 ff.

⁵⁰ Vgl. 8. Kapitel von *Mysterium Salutis* III/2, 1—131: „Die Mysterien des Lebens Jesu“ (A. GRILLMEIER, R. SCHULTE, CH. SCHÜTZ).

⁵¹ Vgl. D. WIEDERKEHR, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 28 ff.; ders. Entwurf einer systematischen Christologie, in: *Mysterium Salutis* III/2, 491; W. KASPER, Christologie von unten?, 167.

⁵² Vgl. insbesondere H. MÜHLEN, Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes, in: *Mysterium Salutis* III/2, 513—545.

Anarchismus und Terror. Sozialethische Aspekte (II)*

II. Terror — Begriffsweite und Methode — Phänomenbeschreibung

Terror ist die direkte „Verdeutschung“ des lateinischen Hauptwortes „terror“. Es bedeutet Schrecken. Oft wird es mit „Furcht“ übersetzt, dadurch aber verliert die Vokabel an ihrem Gewicht inhaltlicher Fülle. Das auf das Zeitwort *terrere* (= erschrecken) zurückweisende Substantiv *terror* besagt den Zustand des Schreckens (statische Komponente des Wortes) und außerdem die Aktion, jemandem Schrecken einzujagen (dynamisch-aktivistische Komponente). Der im Wort Terror eingefangenen Begrifflichkeit gilt es nachzuboahren. Er wird weithin oberflächlich verstanden und gebraucht. Dann nämlich, wenn er als Gesamtheit von Gewaltakten begriffen wird, die von revolutionären Gruppen getätigt werden. Auch dann ist die Bedeutung von Terror noch verfehlt, wenn man darunter lediglich ein von der Regierung errichtetes Gewaltregime versteht. Vielmehr besagt Terror eine Methode der Schrecken verbreitenden Einschüchterung, eine mit Angst operierende Kampfmethod, um mit furchterregendem Schrecken die eigene Herrschaft einzuführen oder aufrechterhalten zu können. Terrorismus, der Terror zu einem System stilisiert, ideologisch verklärt und zu einem Bekenntnis formuliert, verfiht eine Gewalt, die indistinkt ausgeübt wird. Er sucht seine Opfer als Ausdruck der zu bekämpfenden Ordnung, als Repräsentanten einer befeindeten Institution. Terroristen erklären den totalen Krieg. Es geht ihnen um umfassende Verunsicherung des Gegners. Terror operiert mit Furcht, um den Feind bis zur Resignation einzuschüchtern, zu zermürben. Terror bildet eine spezifische Systematik, die ihrerseits aus einem feinnervigen Netz von strategischen Konzepten, taktischen Überlegungen und logistischen Verfahren besteht. Dabei sind Taktik und Logistik gerade beim Terrorismus überaus raffiniert angelegt. Terror wird im Terrorismus zu einer kompakten Methode entwickelt, zu einer geschlossenen Doktrin entfaltet, zum System aufgebaut. Terrorismus ist die konfessorische Anschauung, der Ismus, wonach das Instrumentarium des Schreckens Mittel der Durchsetzung von politischen Zielvorstellungen ist und sein soll. Terror gilt als kalküliertes Mittel einer Strategie. Der politische Kampf wird aufgefaßt als Krieg. Dem „gerechten Krieg“ wird das Modell des „gerechten Terrors“ gegenübergestellt⁴⁹. Terrorismus, wie er heutzutage allenthalben aufflammt und seine auf Angstwirkung abgezweckte Schreckens-Programmatik nicht verfehlt, gehört gewiß zu jenen — gar internationalen —

* Vgl. TThZ 85/4 (1976) 214—229.

⁴⁹ Vgl. H. BUCHHEIM 3.

„Zeichen der Zeit“, die der heutigen Menschheit nicht „Freude und Hoffnung“, sondern „Trauer und Angst“ einflößen⁵⁰. Terror ist am Werk, wenn die Menschheit „ängstlich“ bedrückt wird durch die Fragen nach der heutigen Entwicklung der Welt, nach dem letzten Ziel der Dinge und Menschen⁵¹. Terror stellt ein weltweites Signal dar. Der Terrorismus-Experte der USA-Rand-Corporation, B. M. Jenkins, gibt keine erfreuliche Prognose: „Eine Vielzahl kleinster Gruppen kann immer mehr Angst und Schrecken verbreiten“⁵². Seiner Meinung nach werden wir schon bald einen hochtechnisierten Terrorismus erleben: Kleine Gruppen von Extremisten sind „zu einem Stück potentieller Staatsgewalt geworden“. Die Perspektive ist ziemlich düster; denn alles läuft „auf eine Welt hinaus, in der sich Fürst Kropotkin sehr viel eher zu Hause fühlen könnte als Clausewitz oder Metternich“⁵³. Fest steht: Terror hat nicht nur aktuelle Bedeutung, sondern auch Zukunft. Terror-Angor besagt ja mehr als ephemere Angst, mehr als Anwendung der ungemütlichen Verunsicherung, mehr als nur Gefühl des Bedrohtseins. Angor (vgl. Anm. 50) meint — wie das lateinische Wort drastisch anzeigt — eine den ganzen Menschen durchschürfende Beklemmung, die ihm die Kehle zuschnürt, das Herz bedrängt, den Atem stocken läßt. Solcher Angor deckt sich präzise mit dem Erschütterungseindruck, den gezielter Terrorismus heute hinter- und bestehen läßt.

Terror ist Schrecken, der den zu Erschreckenden, den Erschrockenen in einen mehr oder minder anhaltenden Zustand der Angst versetzt, hineinjagt. Terror ist die Praxis und Methode einer systematisch ausgefeilten Operation der Verängstigung, die darauf angelegt ist, Schrecken und Furcht zu verbreiten. Das individual- und sozialpsychologische Resultat einer solchen Kampagne der Schreckens-Diffusion besteht in einem Klima von Verängstigkeit und Verstörttheit, die lähmende Furcht auslöst. Die Agenten (Täter und Träger) des Terrorismus rechnen nicht ohne Grund damit, daß Angst zu aggressivem Verhalten drängt und zu Gegenschlägen provoziert. Auf ein so möglicherweise aufkommendes, der Vernunftkontrolle entgleitendes Reagieren wartet der Terrorist, um Pluspunkte für die Glaubwürdigkeit seines Ethos zu sammeln. Verunsicherung der Allgemeinheit ist sein „Geschäft“. Diese erreicht er, indem er eine Psychose der Angst verbreitet, ein Klima des Schreckens produziert. Terrorismus schüchtert durch seine potentielle Omnipräsenz überall und alles ein. Von Omnipräsenz muß man sprechen, weil selbst die Massenmedien zu terroristischer

⁵⁰ GS 1

⁵¹ Vgl. GS 3a.

⁵² Eine Welt voll Terroristen?: Die Zeit (12. XII. 1975) 3.

⁵³ JENKINS 3. Damit will JENKINS sagen, daß heute das Wort Krieg einen neuen Klang bekommt. Aber gerade deswegen, weil in dem Satz KROPOTKIN vorkommt, dürfte die Aussage nicht ganz zutreffen: der moderne Terrorismus entstamme nicht dem Gedankenarsenal der russischen Revolutionäre: 3.

Propaganda benutzt werden⁵⁴. Hieran mag erlassen werden, in welche Dimension der Erpressungseffekt schon vorgedrungen ist und wie „allgegenwärtig“ sich Terror präsentiert. Terror-Strategie und Terror-Taktik lassen keinen Raum angst- und keine Person schreckensfrei. „Terror und Terrorismus signalisieren und plakativ, daß jedermann jederzeit immer und überall bedroht ist, unbeschadet seines Ranges, seiner Verdienste und seiner Unschuld; es kann jeden treffen. Die Willkür der Opferauswahl ist kalkuliert, die Unvorhersehbarkeit der Aktionen vorhersehbar, die vermeintliche Ziellosigkeit gezielt und die scheinbare Sinnlosigkeit der wahre Sinn von Terrorhandlungen . . .“⁵⁵. Auf Grund dieser „Technik“, die sich zunehmend schließt und perfektionistische Aktionen ermöglicht, kommt Terror „auf seine Kosten“.

Wie sich verhalten? „Nachzugeben“, d. h. auf die oder jene schwerwiegende Forderung von Terroristen einzugehen, ist oft der Anfang vom Ende⁵⁶. Bei den Ausführungen über Anarchismus ist auch schon angeklingen, daß die maximale Gewährung von Freiheiten selbst den Boden für terroristische Praxis bereitet. So erblickt Schoeck nicht zu Unrecht einen der Anlässe des Terrorismus in der „Feigheit des Establishments vor den ersten spielerisch-tastenden Frühformen des Terrors“. Er rechnet dazu auch die im universitären Bereich da und dort „durchgesetzte“ Verhinderung von Feierstunden usw.⁵⁷. Den Terroristen gibt es freilich Auftrieb, wenn Institutionen und Staat immer weniger bereit sind, irgendwelche Normen und Regeln zu schützen. Derartige Erfolge von lautstark agitierenden Gruppen haben — auch wenn sie zunächst relativ harmlos und folgenlos erscheinen — ihr ganz bestimmtes System, ihre Langzeitwirkung; es sind eben jene „spielerisch-tastenden Versuche“, ungeniert zu „testen“, was man sich erlauben kann, was „so drin ist“. Diejenigen Politiker und Rektoren, welche entweder zu feige waren, diesen Anfängen entschieden entgegenzutreten, oder die nicht die nötige Einsicht und Weitsicht besaßen, sie alle haben ihre Schuld an der sich heute abzeichnenden Entwicklung. Schuldig am Anarchismus und Terrorismus sind alle, die nicht mehr wagen, das Böse böse zu nennen. Auch für unser Beispiel gilt das Wort von Papst Paul VI.: „Man macht es sich zu leicht, anderen die Schuld an gegenwärtigen ungerechten Verhältnissen zu geben, wenn

⁵⁴ Vgl. die Fernsehübertragungen beim Fall P. LORENZ in Berlin.

⁵⁵ F. HACKER, Terror (Wien 1973) 21.

⁵⁶ Von daher gesehen hat die Methode der Israelis vieles für sich: sich in keinem Fall erpressen lassen — auch wenn diese Weigerung Menschenleben (das der Geiseln z. B.) kosten mag. — Ähnlich verfährt die französische Polizei, wenn sie Anti-Terror-Eliten einsetzt: Im Falle des mit Kindern besetzten Busses, der im Januar 1976 entführt worden war, hat sie sich der Terroristen durch Scharfschützen entledigt.

⁵⁷ SCHOECK 6. — Im universitären Bereich fehlte es oft an der Entschlossenheit der Rektoren, terroristische Attacken gegen Professoren im Keime zu stoppen; energisch einzuschreiten, wo Zerstörungswille langsam aber sicher „Fuß faßte“. Man hat die Zeichen der Zeit nicht verstanden und Minderheiten als „quantité négligeable“ verharmlöst.

man nicht zugleich begreift, daß niemand von dieser Schuld frei ist⁵⁸.“ Hierbei fällt der Kirche eine „kritische“ Aufgabe zu. Ihr Dienst an der Gesellschaft besteht auch darin, sei es gelegen oder ungelegen, „das Unrecht Unrecht zu nennen“⁵⁹.

Die dämonische Unverfrorenheit des Terrorismus nützt die zunehmende Verwundbarkeit, die Freiheit und Friedfertigkeit unserer Gesellschaft kaltblütig aus. Je freier ein Land, um so „eher scheint es sich als stellvertretender Kriegsschauplatz zu eignen“⁶⁰. „Politische Nihilisten wie die um Baader/Meinhof rechnen mit der besonderen Verwundbarkeit und Störanfälligkeit eines modernen demokratischen Rechtsstaates“⁶¹. Die Verwundbarkeit, welche vom Terrorismus stringent und sadistisch ausgekostet wird, liegt nicht nur in der hoch anfälligen techno-industriellen Struktur, auch nicht nur in den einem Rechtsstaat auferlegten „Hemmungen“, sondern auch im zögernden, skrupelhaften oder gar ausbleibenden Widerstand gegen die terroristische Provokation. Ein demokratischer Rechtsstaat tut sich hier freilich sehr schwer. „Der effektiven Bekämpfung des Terrorismus sind vor allem dadurch Grenzen gesetzt, daß der freiheitliche Rechtsstaat gerade im Umgang mit seinen erbittertsten Feinden, die ihm den Krieg erklärt haben, sich peinlichst genau an seine rechtsstaatlichen Prinzipien halten muß“⁶². Das Dilemma wird deutlich, wenn man folgende zwei Aussagen der kirchlichen Soziallehre nebeneinanderstellt: 1. Wenn die öffentliche Ordnung gefährdet ist, soll der Staat „die größte Vorsicht walten lassen, um ja nicht den Eindruck eines Übergriffs in die Rechte der Bürger zu erwecken“⁶³. — 2. Die staatliche Gewalt muß tätig eingreifen, damit nicht „freche Ausbeutung fremder Not durch von Skrupeln wenig gehemmte Stärkere“ erfolgt⁶⁴. Verwundbarkeit ist schon Schwäche. Es mag in einer Beziehung stimmen, daß es keine ethisch überzeugendere Verurteilung des Terrors, der Leben zerstört, gibt als der Schutz des Lebens jeder Person, auch der des Terroristen⁶⁵; nur ist es eben so,

⁵⁸ OA 48.

⁵⁹ Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft. Sonderdruck aus „Synode“ 1 (1973) 7 f.

⁶⁰ E. K. SCHEUCH, Unfriedlicher Frieden: Deutsche Zeitung (9. I. 1976) 2 — SCHEUCH ist überzeugt: Kein Zweifel, daß die „Sowjetunion sich durch Ausbildung und Waffenlieferungen an dem internationalen Bandenkrieg beteiligt, zu dessen Schauplatz wir zunehmend werden“: 2.

⁶¹ W. BRANDT, Wider das Geschäft mit der Angst: Die Zeit (27. XII. 1974) 6; obwohl er im selben Zusammenhang — ganz zu Recht — die „umgehende Psychose schon zu den unmittelbaren Erfolgen des Terrors“ rechnet, warnt BRANDT eher vor einer Verteufelung der Terroristen als vor deren Verharmlosung.

⁶² H. SCHWARZ, Die Herausforderung des Terrorismus: Die politische Meinung (Januar/Februar 1975) 10.

⁶³ Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ (1891) 74.

⁶⁴ Sozialenzyklika „Mater et Magistra“ (1961) 58.

⁶⁵ Prof. JÜNGEL (Tübingen) im Evangelischen Arbeitskreis der CDU in Mainz 1974.

daß echter Terrorismus sich auf diesen „Lorbeeren der Rücksicht ausruht“, um getrost und unbehelligt weitere Terroraktionen vorbereiten und durchführen zu können. Genuine Terroristen sind die letzten, die sich von einer solchen ethischen Argumentation beeindrucken oder überzeugen lassen. Sie wird von ihnen eher als Schwäche gedeutet, als Flucht in ethische Spekulationen bürgerlicher Provenienz, um eine handfeste Konfrontation umgehen oder hinausschieben zu können. Den Chefideologen des Terrors eignet ein seismografisch feines Gespür für die psychische Kondition der herausgeforderten Vertreter des Rechtsstaates. Man bedenke die These A. Gehlens: „Wenn eine Gesellschaft tolerant wird, d. h. in ethischen Grundfragen Diskordanzen als erträglich proklamiert, dann muß sie entweder in sich oder außer sich keine Feinde mehr haben⁶⁶.“ Die Durchbrechung der staatlichen (und polizeilichen) „Sperrn“ tut aber not in einer Zeit, wo Terrorismus seine Logistik weiter verbessert und sich durch internationale Verbindungen zu Aktionen befähigt, deren Tragweite und Horror kaum geahnt werden mögen. Jenkins geht davon aus, daß die Entwicklung neuer Waffen den Terrorismus fördern wird. Die Skala der Bedrohung reicht von der Disposition über tragbare Luftabwehrraketen, mit denen landende oder startende Flugzeuge angegriffen werden können, über bakteriologische Waffen, mit denen, schon in geringer Dosierung, ganze Regionen erpreßt beziehungsweise vernichtet werden können, bis zur atomar-radioaktiven Erpressung⁶⁷. Gerade die „Miniaturisierung von Kampfmitteln hilft den Terroristen⁶⁸.“ Waffentechnische Raffinessen bieten sich geradezu an, zu terroristischen Zwecken eingespannt zu werden. Zuständige Kreise nehmen an, daß in dieser Richtung bereits Vorkehrungen getroffen werden, um den in Stuttgart-Stammheim einsitzenden Baader-Meinhof-Gang gewaltsam und spektakulär zu befreien. Heutiger international verflochtener Terrorismus bedient sich sehr wirkungsvoller Mini-Waffensysteme, um sein Strategie-Taktik-Konzept materialiter zu untermauern. Nun läßt dieses Konzept betreff Organisations-Know-how nichts zu wünschen übrig. Man könnte formulieren: Terrorismus demonstriert ein einmaliges Geschick, Chaos und Dämonie zu „organisieren“. Die Organisation des modernen Terrors ist geradezu dämonisch perfekt. Auch terroristische Intelligenz zeichnet sich durch hervorstechende Subtilität und Reflexionsschärfe aus. Die Arbeit am Chaos wird formal meisterhaft geleistet. Der anvisierten, klimatisch verbreiteten Unordnung und Angst korrespondiert eine imponierende Technologie der terroristischen Praxis, erfordert sie doch einen Mut sui generis und logistischen Scharfsinn ohnegleichen. Innerhalb dieses Rahmens werden Terror und Horror geradezu ritualisiert, ja zelebriert. Es entsteht ein Gefüge von Mechanismen, die so etwas

⁶⁶ A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral* (Frankfurt 1970) 40.

⁶⁷ Die Möglichkeit einer radioaktiven Verseuchung des Bodensees und damit eines Trinkwasserreservoirs größter Bedeutung ist von terroristischer Seite bereits ins Gespräch gebracht worden.

⁶⁸ JENKINS 3.

abgeben wie die Abschreckungsstrategie in der bekannten Form, wo der Militärblock A den Militärblock B mit den Waffenarsenalen bedroht, einschüchtert, um so von einer militärischen Initiative abzuschrecken. Das psycho-physische Faktum des Schreckens wird minutiös eingeplant und verrechnet. Das Terrorsystem stellt eine Art Ritual dar, das die einzelnen „Schachzüge“ detailliert regelt und taktisch stilisiert. Das ganze System ist voll von „Perversitäten“ (= Verkehrungen der Ordnung). Der dämonische Charakter terroristischer Praktik zeigt sich in der „Herstellung“ eines organisierten Chaos, in der ordnungswidrigen Produktion eigener „Ordnung“, einer Ordnung ohne Recht⁶⁹. Das Teuflische wird in eine imponierend wirkungsvolle Ordnung gebracht: Das Diabolische wird systematisch „geregelt“⁷⁰. Solche Leistung setzt einen besonderen Typus von Mensch voraus. Man bedenke auch, daß gerade Japan ein bestimmtes Reservoir an terroristischen Potenzen aufweist; dabei spielt die spezifisch ethnische Einstellung zu Leben beziehungsweise Tod eine Rolle. Die in der japanischen Geistesgeschichte feststellbare Geringschätzung des individuellen Lebens befruchtet natürlich die Bereitschaft, bei Terroraktionen das eigene Leben selbstmörderisch (nach Kamikaze-Art) aufs Spiel zu setzen. Solche auch aus der hinduistischen Religion gespeiste, von der westlichen Existenz-Philosophie (Heidegger, Sartre) beeinflusste japanische Disposition zu einem Ethos der Lebensverachtung kommt terroristischer Ambition zugute. Unter solchen Bedingungen konnte sich leicht eine Anarcho-Ideologie ja -Idolatrie ausbilden. Bezüglich des Soziogramms der Anarcho-Terroristen fällt auf, daß prominente Figuren wie der Grieche Kritias, Bakunin, Kropotkin und heute der Venezolaner „Carlos“ aus der oberen Gesellschaftsschicht kommen⁷¹; des weiteren kann das Psychogramm des Terroristen einigermaßen dessen „Beruf“ erklären. Es gibt eine auf Radikalismus disponierte Psyche; doch radikale Typen „im revolutionär unbedingten Sinne“ haben den „Vorzug höchster Seltenheit“⁷². Psychotypisch ist eine hypersensible Egozentrik, eine subjektivistische Abwehrstellung gegen eingebildete Notsituationen, eine

⁶⁹ Ein sprechendes Beispiel: Solche Pervertierungskunst ist beim Überfall auf die Konferenz der Ölminister in Wien präsentiert worden: Der österreichische Innenminister hatte sich vor der Fernsehkamera dazu hergeben müssen, dem Chef der Terroraktion zum Abschied — vor Besteigen des Flugzeuges — die Hand zu reichen. — Hinter solchen Demonstrationen steckt typisch terroristische Methode: vor aller Welt soll ein für innere Sicherheit und Recht zuständiger Minister einem Rechtsbrecher höchst öffentlich die Hand zum Gruße reichen.

⁷⁰ Bei dem heute weltweit operierenden Terrorismus bekommt das konziliare Wort vom „Kampf gegen die Finsternis“ (GS 37b) eine neue Bedeutung.

⁷¹ „Carlos“, eigentlicher Name wohl M. R. SANCHEZ, war im Elternhaus (Vater: reicher Rechtsanwalt in Caracas) von Privatlehrern betreut. Als Student erhält er monatlich über 2000 DM überwiesen. Bekannt ist noch, daß er wegen antisowjetischer Umtriebe und „Lotterleben“ von der Lumumba-Universität in Moskau aus der Sowjetunion verwiesen wurde.

⁷² L. BOSSLE, Soziologie und Psychologie des Radikalismusphänomens: Politische Studien (März/April 1975) 119.

hohe Frustrationsquote. „Fanatiker sind süchtig nach der Extremsituation, in der sie ... entweder ihre narzißtischen Allmachtsphantasien bestätigen oder sich auf dem Altar ihrer überspannten Hoffnungen im Untergang opfern und bestrafen können⁷³.“ Ein deutlich sado-masochistischer Zug der Terrorpsyche ist unverkennbar. Vielfach sind Terroristen „beinharte Burschen mit kriminellen Tendenzen, die ihre hemmungslos egoistischen oder verbrecherischen Neigungen politisch bemänteln⁷⁴.“ „Andererseits sind sie äußerst empfindlich, ja wehleidig bezüglich jeder auch nur zeitweiligen und unvermeidlichen Ungerechtigkeit⁷⁵.“ Der terroristischen Gründe und „Abgründe“ sind viele; sie können hier nicht alle erhell werden. Terror hat auch geistige Gründe. H. Buchheim spricht ihm zwar lediglich eine „Disponiertheit“ zu⁷⁶; aber sofern gerade Anarchismus zu Terror disponiert, wurzelt dieser in jenem, der selbst wieder — wie gezeigt — geistige Gründe aufweist. Wegen dieser „anarchischen Vermittlung“ basiert meines Erachtens Terrorismus seinerseits auf einer geistigen Grundlage. Freilich müßte man eigentlich von einer paranoiden Disponiertheit sprechen, da es sich beim Anarchismus um eine Art sozialphilosophischer Geisteskrankheit, beim Terror um eine pathologische Erscheinung handelt.

III. Sozialethische Kritik

1. Autorität als Sozialprinzip

Das anarchistische Staatsbild ist ein instrumentalistisches. Danach kommt der staatlichen Autorität lediglich die Funktion zu, durch Zwangsgewalt eine minimale Ordnung zu schaffen. In der Sicht der christlichen Gesellschaftslehre hingegen ist politische Autorität normativ begründet. Politische Macht ist ein „gleichsam sich aus der Natur ergebendes und notwendiges Band, um das soziale Gefüge zusammenzuhalten⁷⁷.“ Während der Anarchismus ein Gerechtigkeitsideal predigt, das ein gleichmäßig hohes moralisches Niveau aller Menschen voraussetzt, weist christliche Sozialethik der politischen Autorität die Aufgabe zu, gegen gemeingefährliche Elemente Zwang anzuwenden. Während der Anarchismus staatliche Gewalt als Hemmschuh der gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet, besagt das in der katholischen Sozialethik bekannte Sozialprinzip der Autorität jene Instanz, die verantwortungsvoll und wirksam dafür sorgt, daß Gemeinwohl erstellt wird. Politische Autorität meint jene Machtbezugnis des Staates, die für Gewährleistung des Gemeinwohls erforderlichen

⁷³ HACKER 286.

⁷⁴ HACKER 287 f.

⁷⁵ Vgl. HACKER 288.

⁷⁶ Vgl. H. BUCHHEIM 3.

⁷⁷ OA 46.

Bedingungen zu garantieren und die notwendigen Voraussetzungen durchzusetzen. Während Anarchismus aus einem optimistischen Menschenbild (Proudhon) oder aus religiösen Gründen (soteriologisch: Tolstoi) von der Überflüssigkeit ja Schädlichkeit staatlicher Gewaltinstitution überzeugt ist, geht die christliche Position davon aus, daß die Vielheit der Menschheit auf das eine Ziel Gemeinwohl nur dann hinbewegt werden könne, wenn eine staatliche Gewalt- und Zwangsinanz vorhanden ist. „Nur wenn die Menschen sehr viel disziplinierter, selbstloser, friedfertiger und vernünftiger wären, als sie es nach allen Erfahrungen sind, wäre das Zusammenleben einer herrschaftsfreien Gesellschaft erträglich⁷⁸.“ Das für den Anarchismus typische utopische Konzept impliziert „versponnene Gedanken, die nur in den Vorstellungen des Geistes enthalten sind, aber als Anleitung zum Handeln dienen. Auf Grund eines ‚Idols‘ (absoluter Freiheit) werden Wege zur Befreiung des Menschen vorgeschlagen, die ihn aber letztlich versklaven⁷⁹.“ Die „utopisch-ideologischen Vorstellungen eigene Ungeduld“ erklärt den „Ruf nach einer erdichteten Gesellschaft“; Anarchisten und Terroristen entziehen sich drängenden Aufgaben, weichen in eine „Wunsch- und Einbildungswelt“ aus⁸⁰. Politische Autorität hat die unverzichtbare Aufgabe, ein Auseinanderfallen in chaotische Allerleiheit zu unterbinden. „Es ist unsere Überzeugung, daß die Institution Staat in allen Zeiten unter den Menschen unverzichtbar ist⁸¹.“ Dies wird auch vom Anarchismus wider Willen bestätigt; denn die Frage der direkten „Verwirklichung des guten Lebens ohne Vorkehrung gegen verbrecherische Elemente“ ist grundsätzlich unlösbar⁸². Überhaupt krankt der Anarchismus an einem Widerspruch: einerseits verurteilt er jede Herrschaftsgewalt, pointiert die Freiheit, andererseits verherrlicht er in seiner „Philosophie der Tat“ die Gewalt, wie es im Terrorismus evident wird. Wenn es um Wahrung des Prinzips der „Autorität“ geht, dann steht auch die Kritik am anarchischen Konzept an, sofern es — im weiteren Sinne (vgl. oben) — festgefügte Normen und staatlich geschützte Institutionen ignoriert bzw. abzuschaffen gedenkt. Blinde Willkür kümmert sich nicht um „objektive Normen der Sittlichkeit⁸³.“ Anarchismus ignoriert „feste Grundüberzeugungen über das wahre Wesen der politischen Gemeinschaft, den rechten Gebrauch öffentlicher Gewalt⁸⁴.“ Der gerade zwischen Anarchismus und Terror bestehende Zusammenhang wird getroffen in „Octogesima Adveniens“, wo beklagt wird, daß „sogar die Berechtigung der Autorität, die Überlieferung von Werten und festen

⁷⁸ R. ZIPPELIUS, Sozial- und Staatsphilosophie: Evangelisches Staatslexikon² (Stuttgart 1975) 2401; vgl. N. MONZEL, Kathol. Soziallehre Bd. II (Köln 1967) 170.

⁷⁹ OA 28.

⁸⁰ OA 37

⁸¹ H. J. WALLRAFF, Kathol. Soziallehre im Wandel der Zeit: Die Sendung 3 (1975) 19.

⁸² v. HEYME 218.

⁸³ GS 16a.

⁸⁴ GS 73d.

Grundüberzeugungen in Frage gestellt werden, was doch alles direkt an die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft rührt⁸⁵. Der Angriff auf die Grundwerte wird aber nicht nur theoretisch vorgetragen, sondern ist „bereits im praktischen Verhalten institutionalisiert⁸⁶“. Vom sozialetischen Standpunkt aus kommt es darauf an, daß die Institutionen nicht nur verbal beschworen, doktrinär bejaht werden, sondern vor allem darauf, daß die Verteidigung der bedrohten Werte im Alltag in die sichtbare Realität übersetzt wird. Es gilt nicht nur, z. B. die Ehe in glaubwürdiger Gestalt zu leben, sondern die Autoritätsstrukturen (ethischer oder politischer Art) in der Praxis zu bejahen. Der Bereich des Staates muß freilich zunächst von den Politikern selbst verteidigt werden. Demokratische Lebensordnung ist nur dann gegeben, wenn Staatsbewußtsein herrscht. Der Staat muß den Willen haben und über die Kraft verfügen, die Rechtsordnung auch tatsächlich durchzusetzen. „Eine noch so gute Polizei ist allerdings zur Ohnmacht verurteilt, wenn der Staat systematisch seiner Autorität beraubt wird oder sich ihrer selbst begibt⁸⁷.“ Die Legitimität des Staates, die Glaubwürdigkeit des demokratischen Rechtsstaates leidet irreparabel, wenn der politische Auseinandersetzungsstil degeneriert; wenn statt dialogisiert polemisiert wird. Am Autoritätsabbau (und damit an der Förderung anarchistischer Ideen und Interessen) wirken beispielsweise Politiker mit, die es nicht für nötig halten, bei wichtigen, das Gemeinwohl betreffenden Debatten im Bundestag zugegen zu sein bzw. aufmerksam den Verlauf der Sitzungen zu verfolgen. Demontage der Autorität betreiben jene Eltern, die ihren Kindern gegenüber verächtlich über Lehrpersonen sprechen und das Kind, „ihr Kind“ immer um jeden Preis gegen Vorgesetzte mobilisieren. Das gleiche gilt im staatlichen Bereich: die Polizei kann nur dann ihre Arbeit leisten, wenn ihr das Vertrauen der Bürger gewiß ist und diese kooperationsgewillt sind⁸⁸. Einen Angriff auf Institutionen tragen jene vor, die die Ehe nicht als Lebensform und gesellschaftliches Reglement anerkennen oder die das Institut des Privateigentums oder der Familie ablehnen. Es handelt sich in all diesen Fällen um gelebte Quasi-Anarchie, welche Gesetzlosigkeit predigt. Diese auf den ersten Blick vielleicht harmlos anmutenden Verhaltensweisen, die als Zeugnis individueller Lebensgestaltung und freimütiger Selbständigkeit ausgelegt werden mögen, pflastern die Bahn in Richtung Anarchie. So wird von der Basis her am Institut der staatlichen Autorität gebohrt. Gerade die innenpolitische Sicherheit, die einen wesentlichen Teil des Gemeinwohls ausmacht, ist nur dann gewährleistet, wenn institutionalisierte Organe dafür zu operieren beauftragt und entsprechend aus-

⁸⁵ OA 13.

⁸⁶ WALLRAFF 18.

⁸⁷ SCHWARZ 13; vgl. WALLRAFF: „Es ist sinnlos, von der Notwendigkeit des Staates gegenüber radikalen Kräften zu sprechen, wenn der Staat selbst durch seine Vertreter von innen heraus in seinen Substrukturen zersetzt wird“: 20.

⁸⁸ SCHWARZ 18.

gerüstet sind. Die Ordnung, welche ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen soll, bedarf des „Schutzes durch Autorität, der im Ernstfall auch Zwangsmittel zur Verfügung stehen⁸⁹“. Anarchistisches Pathos will heute mit der meist ironisierenden Parole *Law and Order* die Anstrengungen für ein Mehr an öffentlicher Sicherheit unterminieren und sabotieren. Wenn aber der Staat einem echten Bedürfnis der überwiegenden Mehrheit des Volkes nach einem bestimmten Grad an Sicherheit nachkommen will, dann wird solches Bemühen als „autoritäre Machenschaft“ abqualifiziert. Die Wahrnehmung des Auftrags der politischen Autorität in der Bereitstellung von Sicherheit wird als Gehabe repressiver Staatsgewalt ausgegeben.

2. Freiheit und Solidarität

Anarchismus geht von einem emanzipatorischen Ideal menschlicher Individual-Autonomie aus. Die Freiheit, die auch in der Demokratie den höchsten Wert darstellt⁹⁰, wird im Anarchismus autistisch verkürzt: Die Freiheit des einen findet an der Freiheit des anderen keine Grenze; denn der eigene Freiheitsraum wird auf Kosten Dritter vergrößert. Andere werden also wieder in Abhängigkeit gebracht. Übersehen wird die dem Solidaritätsprinzip entsprechende Tatsache, daß Menschsein Beziehungscharakter besitzt. Der Mensch ist „durch ganz bestimmte Pflichten gebunden⁹¹“. Freiheit wird vielmehr als Willkür verstanden, die sich gegen jede Art von Abhängigkeit wendet, die absolute Emanzipation intendiert. Anarchismus verkennt so „kategorisch, wie einer auf den anderen, gar auf die Allgemeinheit bezogen sein kann und darin gerade sein Selbstsein hat⁹²“. Erst recht zerreißt der Terrorist das Band zwischenmenschlicher Solidarität. Mangel an Solidarität führt die Gesellschaft, da in ihr die individuelle Leistung am Gemeinwohl verweigert wird, in die Anarchie. Der Terrorist kennt und anerkennt nur die Solidarität der Anarcho-Gruppe, welche er so absolut setzt, daß solche, die aus der Gruppe ausscheren wollen, gemordet werden. Terrorismus pervertiert normales Sozialverhalten; denn er verweigert soziale Interaktion⁹³. Wer Freiheit als totale Unabhängigkeit versteht, verkennt die anthropologische Gegebenheit, daß es Abhängigkeit auf der Basis von Einverständnis gibt — eine Abhängigkeit, welche nichts mit Knechtung und Unterdrückung zu tun hat. Etymologisch hängt Freiheit (vgl. „freien“) mit „Liebe“

⁸⁹ G. K. KALTENBRUNNER, *Der Konservative im nachliberalen Zeitalter: Neue Rundschau* 1 (1974) 9.

⁹⁰ SCHWARZ 16.

⁹¹ OA 27.

⁹² Vgl. T. KOCH, *Selbstregulation des Politischen: Stimmen der Zeit* 2 (1976) 110.

⁹³ H. BUCHHEIM 3.

zusammen. Solch „radikale“ Freiheit achtet die Rechte auch des anderen. Diese Radikalität der Freiheit ist keine extremistische, die Ungebundenheit kultiviert, sondern „christliche Radikalität“⁹⁴. Anarchismus ist, weil solidaritätsfeindlich, ausgesprochen „privatistisch“. Anarchismus und Terrorismus versagen den „Dienst am Gemeinwohl“⁹⁵. Selbstbestimmung für sich ist aber „keine politische, sondern eine gründlich antipolitische Kategorie“⁹⁶. In der Bindung an die Gesetze als das Gewollte eines gemeinsamen Willens begründet sich die Staatsgewalt sozialetisch. Sie haftet dafür, daß jeder jeden zwingen kann, seine Freiheit für die Bedingung der Zusammenstimmung einzustellen⁹⁷. Der Anarchist aber ist per definitionem schon nach der Lehre Bakunins einer, der „seiner eigenen Ansicht folgt“⁹⁸, so daß der Staat zerfallen muß, weil Autorität und Ordnung nicht anerkannt werden⁹⁹. Die autonomistische Radikalisierung der Freiheit, die dem Machtbedürfnis und Durchsetzungsvermögen der einzelnen keine festen Grenzen setzt, führt rasch dazu, daß die Freiheit des einen zugunsten der Freiheit des anderen unterdrückt wird. Zur Verantwortung im gesellschaftlichen Leben gehört aber die „Einwilligung in Reglements, durch die sowohl für den einzelnen als auch für einzelne Gruppen bestimmte Freiheitsgrenzen festgelegt werden“¹⁰⁰.

Ungebundene Freiheit nehmen sich die Terroristen heraus. Terror fußt auf dem anarchistischen Konzept, das einen „wachen Sinn für Freiheit“¹⁰¹ aufweisen mag bzw. vorgibt, aber gleichzeitig „neue Formen gesellschaftlicher Knechtschaft entstehen läßt“¹⁰². Solche Unordnung gründet vor allem darin, daß manche Menschen nur die „autonome Verfügung des Subjekts“ propagieren, das aus eigenem (ex solo proprio ingenio) handelt¹⁰³. Anarchistische und terroristische Praxis ist das beste Beispiel, wie Freiheit (libertas) in Willkür (licentia) verbogen wird¹⁰⁴.

Wie das System der waffentechnischen Abschreckung zwischen Ost und West, das nach „Pacem in Terris“ als ethisch fraglich beurteilt wird, so operiert

⁹⁴ A. RICH, Was heißt christliche Radikalität: Neue Zürcher Zeitung (29./30. XI. 1975) 33.

⁹⁵ Vgl. GS 73d.

⁹⁶ KOCH 111.

⁹⁷ Vgl. E. BRAUN, Die bedrohte Gesellschaft: JOH. HÜTTENBÜGEL, Gott, Mensch, Universum (Graz 1974) 163.

⁹⁸ GS 74c.

⁹⁹ GS 74d.

¹⁰⁰ OA 24.

¹⁰¹ GS 4c; vgl. OA 47.

¹⁰² GS 4c; OA 5.

¹⁰³ GS 10a.

¹⁰⁴ GS 17a.

auch Terrorismus mit Gewalt. Diese aber „weckt gegensätzliche Kräfte, weswegen es dann zu einem Kampfzustand kommt, der zu willkürlichem Unrecht und zu Zügellosigkeiten führt“¹⁰⁵. Terroristische Gewalt steht nicht im Dienst des Rechts: Schrecken und Furcht werden zum Vehikel der Gewalt. Terrorismus, dessen letzte Triebfeder der Anarchismus ist, bewegt sich auf einem Feld, das keinen Platz läßt für ein Ordnungsgefüge, welches „in der Wahrheit gründet, nach den Geboten der Gerechtigkeit verfaßt, von Liebe erhalten und schließlich in Freiheit verwirklicht ist“¹⁰⁶. Gegen die Wahrheit steht die anarchistische Ideologie, gegen die Gerechtigkeit der fundamentale Anti-Solidarismus, gegen die Liebe der in eine ganze Strategie umgesetzte Haß¹⁰⁷, gegen die Freiheit die geradezu elitäre Hybris monopolhafter Gewaltanwendung in Totalität. Die vom Terrorismus in der Öffentlichkeit zielstrebig erzeugte Angst bewirkt ihrerseits ein Klima des Mißtrauens¹⁰⁸, das keine menschenwürdige Gemeinschaft aufkommen läßt, sondern die Keime von giftigen Antagonismen verstreut und auf die Reaktion von aggressiven Handlungen spekuliert.

Eine vom sozialetischen Standpunkt ausgehende Kritik und Verurteilung des Terrors orientiert sich an jenen Argumenten, die auch gegen die Abschreckungsstrategie vorgebracht werden. Ihre ethische Fraglichkeit ist in der genannten Friedensenzyklika erfaßt und begründet worden. Im Mittelpunkt der Kritik steht die Ablehnung eines Systems, das mit Angst und Furcht operiert. Schon die Androhung von Gewaltakten ist Gewaltanwendung, welche einer humanen Gestaltung menschlicher Gesellschaft ins Gesicht schlägt. Terrorismus setzt solche Gewalt ein, betreibt eine Politik der Einschüchterung und Erpressung. Das frivole Spiel mit Gewalt gehört zum Grundmuster terroristischen „Ethos“. Im terroristischen Menschenbild ist kein Platz für persönliche Würde und Freiheit. Methoden des Terrors konzentrieren sich ja darauf, mittels Geiselnahmen und Erpressung Leben und Freiheit der Mitmenschen systematisch zu mißachten; Terror-Praktik bildet einen einzigen und geschlossenen Affront gegen die Menschenrechte, deren grundlegendstes das Recht auf Leben ist. Solche Konsequenzen überraschen freilich nicht, basieren doch Anarchismus und Terror auf einem atheistischen Menschenbild, das weder eine von Gott gefügte Ordnung¹⁰⁹, noch Freiheit noch die menschliche Würde berücksichtigt¹¹⁰. Nach Abweisung Gottes

¹⁰⁵ OA 43.

¹⁰⁶ *Pacem in Terris* 63. — vgl. M. ROCK, Sozialetische Argumente der Enzyklika „*Pacem in Terris*“ zur Thematik Krieg — Frieden: Gesellschaft und Politik (Festschrift JOHANNES MESSNER) 1976/1 (Wien 1976) 89—95.

¹⁰⁷ GS 9d.

¹⁰⁸ Vgl. OA 45.

¹⁰⁹ Vgl. PP 76.

¹¹⁰ Vgl. PP 39.

kann der Mensch die irdischen Belange „nur gegen den Menschen richten“¹¹¹.

Anarchismus und der aus seinem Schoß gezeugte Terror sind — das sollte aus den Darlegungen hervorgehen — akute Bedrohungen der Grundlagen von Staat und Gesellschaft. Der Gegen-Angriff setzt voraus, daß der subversiv operierende Feind klar ausgemacht wird; daß die Diagnose nichts verniedlicht; daß nicht an Symptomen, sondern an den vielfältigen Ursachen kuriert wird. Die Hauptziele dürften darin liegen: 1. Sämtliche Quellen anarchischen Denkens und Sinns müssen versiegen. 2. Die Organisatoren und Agenten des Terrors müssen effektiv ausgeschaltet werden. Die Antistrategie besteht aus einem kombinierten Widerstand: Kampf gegen anarchonoide Konzepte, gegen total-emanzipatorische Trends, Straffung der polizeilichen Verfolgung¹¹², angemessene Bestrafung¹¹³. Das Maß der Gemeinwohlgefährdung durch heutigen Terrorismus ist derart, daß an Energie und Aufwand bei der Bekämpfung nicht geizt werden darf. Moralische Aufrüstung und strafrechtliche Konsequenz müssen sich ergänzen. „Absolute Sicherheit heißt absolute Unfreiheit. Absolute Freiheit heißt absolute Unsicherheit.“ Aus diesem Wahlspruch der FDP folgert ihr Autor, Bundesinnenminister Prof. Dr. Maihofer: „Im Konflikt zwischen Sicherheit und Freiheit: in dubio pro libertate. Im Zweifel für die Freiheit.“ Ob dieser theoretisierenden Schlußfolgerung angesichts der massiven Bedrohung vor allem durch den morgigen Ancho-Terrorismus in der politischen Alltagspraxis gefolgt werden soll? So ziemlich alles spricht doch dafür, daß diese Freiheit des „in dubio“ von jenen, die es zu bekämpfen gilt, rigoros mißbraucht wird. Ein Kenner der terroristischen Psyche meint: „Immer befinden sich die Terroristen in Bewegung und sind dynamisch auf dem ‚Marsch zum Endsieg‘. Gerade ihr nicht-utilitäres, unvernünftiges Verhalten und ihr von keiner selbsterhaltender Vorsicht getrüberter Fanatismus sind ihre besten Waffen“¹¹⁴. Die wirkliche Gefährdung unserer Freiheit, die sich aus dem Anarchismus und Terror ergibt, wird möglicherweise „erst am Grabe der Freiheit sichtbar“¹¹⁵, das terroristische Erpressungstechnik von morgen auszuheben versteht.

¹¹¹ PP 42.

¹¹² HORCHEM verharmlost das Problem, wenn er meint: „Das Potential der organisierten Extremisten ist begrenzt und daher zu übersehen“: HORCHEM 126.

¹¹³ Bei der Bestrafung sollte der Gedanke an lebenslange Zwangsarbeitslager nicht ausgeschlossen werden; die Todesstrafe ist wohl minder geeignet, weniger aus Gründen eines Justizirrtums als vielmehr deswegen, weil sie — jedenfalls für Terrorismus in Großformat — „zu milde“ sein dürfte.

¹¹⁴ HACKER 290. — A. BAADER: „Erfolgsmeldungen über uns können nur heißen: verhaftet oder tot. Die Stärke der Guerilla ist die Entschlossenheit jedes einzelnen von uns“ (zit. bei HORCHEM 25).

¹¹⁵ WESTPHALEN 28.

ROGERSON, J. W.: *Myth in Old Testament Interpretation*. (BZAW 134). — Berlin/New York: Walter de Gruyter. 1974. 206 S. Lw. 76,— DM.

Mit dieser Studie will der Verf. zeigen, welche Rolle die Beschäftigung mit dem Mythos bei der Interpretation des Alten Testaments in den letzten zwei Jahrhunderten gespielt hat. Er beginnt mit den Ansichten von Forschern des späten 18. Jahrhunderts (Eichhorn, Gabler, Herder), behandelt dann die theologische und historische Reaktion darauf (de Wette, George, Ewald), sodann die vergleichende Mythologie (Müller), die Astralmythologie (Winckler, Jensen, Stucken, Jeremias) und die anthropologische Mythologie (Lang, Cheyne). Ein Kapitel ist Gunkel, ein weiteres der Myth and Ritual-School gewidmet. Danach spricht der Verf. von dem Gegensatz zwischen dem Alten Testament und dem Mythos (Wright) sowie von dem strukturalistischen (Lévi-Strauss) und dem symbolischen Verständnis des Mythos (Ricoeur). Ein eigenes Kapitel befaßt sich mit der deutschen Mythosforschung seit Gunkel und anderen neueren Entwicklungen. Abschließend stellt der Verf. zwölf Auffassungen über den Mythos zusammen und zieht daraus Schlußfolgerungen für die weitere Beschäftigung mit dem Mythos.

Das Buch ist eine begrüßenswerte Orientierungshilfe bei der für den Exegeten so wichtigen Auseinandersetzung mit dem Mythos und seinen verschiedenartigen Ausprägungen.

E. Haag, Trier

DORMEYER, Detlev: *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Bd. 11), Münster. 1974. 338 S. Leinen 78,— DM.

Der Passion Jesu nach Markus gilt in letzter Zeit offensichtlich ein besonderes Interesse der exegetischen Forschung. Davon zeugen die Monographien von E. Linnemann (Studien zur Passionsgeschichte, FRLANT 102, Göttingen 1970) und L. Schenke (Studien zur Passionsgeschichte des Markus, fzb 4, Würzburg 1971) und auch das Werk von G. Schneider (Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien, München 1973). Nun legt Dormeyer eine weitere Untersuchung zum Thema vor.

Teil A befaßt sich mit dem Stand der Forschung (4—23). Die wichtigsten Arbeiten werden diskutiert (eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit L. Schenke findet sich im Anhang 302—317). Terminus a quo ist dabei die Jahrhundertwende, weil sie den Zeitpunkt markiert, da die verschiedenen Methoden zum System der „historisch-kritischen Exegese“ vereinigt wurden (2). Gerade durch eine konsequentere Anwendung der Methoden glaubt sich D. gegenüber seinen Vorgängern profilieren zu können (23).

Er stellt daher in einem zweiten Kapitel (24—56) die einzelnen Methoden zunächst einmal vor und würdigt sie. Dies geschieht z. T. in weiter ausholenden, nicht direkt auf den Untersuchungsgegenstand bezogenen Beschreibungen. Manches klingt hier recht allgemein.

C („Die redaktionsgeschichtlichen Schichten und die Einzeltraditionen der Passion“) ist der bei weitem umfangreichste Teil der Arbeit (57—237). In Einzelschritten, beginnend jeweils mit der besonders akzentuierten Vokabelstatistik, wird Vers für Vers auf seinen traditionellen oder redaktionellen Charakter hin untersucht. D. glaubt, zwischen der ursprünglichen Tradition (= T) und der jetzigen Gestalt des Passionskomplexes (= Rmk) ein Zwischenstadium (= Rs) ausmachen zu können.

Diese traditionsgeschichtlich voneinander abhebbaren drei Schichten befragt Verf. in Kapitel D („Die literarische und theologische Entwicklung der Passion“ 238—287) sodann nach ihrer Gestalt, Form und spezifischen Aussage. T, so urteilt er, ist bereits

ein schriftliches Dokument; es konstituiert die Gattung der „christlichen Märtyrerakte“, die aus einer Mischung von spätjüdischem Martyrium und hellenistischer Akte resultiert (243). Die theologischen Grundzüge sind noch ganz vom AT her bestimmt (Jesus, der leidende Gerechte, 248–251). — Rs erweitert und dialogisiert T (259). Rmk bringt den Prozeß zum Abschluß, indem sie einen „Legendenzyklus“ (273) bildet, der in den Evangeliumsentwurf eingegliedert wird. Der literarischen Entwicklung entspricht eine theologisch-kommunikative: präsentiert Rs bereits eine reflektierte Christologie (262), so bietet Rmk Muster christlichen Verhaltens an, und zwar positive wie negative („Typen“).

Die Münsteraner Dissertation behauptet gegenüber den eingangs erwähnten thematisch verwandten Werken durchaus ihre Selbst- und Eigenständigkeit. Sorgfalt und Akribie bei der Durchführung der Analysen sind hervorstechende Merkmale. Die Schichten-teilungen und die Verszuweisungen im einzelnen aber dürften, gerade durch die vorliegende Arbeit angeregt, weiterhin Gegenstand der exegetischen Diskussion sein. Was die Auslegung betrifft, so bleibt neben andern (z. B.: Ist der Kreis der Jünger wirklich mit dem der Zwölf „identisch“ [95]? Gehört die Flucht des unbekannten Jünglings nicht eher zum Motivkreis Jüngerunverständnis — Jüngerversagen [283]? vor allem die grundsätzliche Frage: Ist die von Dormeyer als charakteristisch für Rmk behauptete Vorbildstheologie nicht ein Grundzug lukanischer Darstellung?

G. Schmah, Aachen

SCHNEIDER, Gerhard: Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium (Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 74), Stuttgart. 1975. 106 S. Kart. 14,80 DM.

Daß die Parusie, die Wiederkunft des auferstandenen und erhöhten Herrn tiefgreifend Denken und Verhalten der ersten christlichen Gemeinden bestimmt hat, legen sämtliche Schriften des Neuen Testaments nahe. In diesem vielstimmigen Chor fällt Lukas offenkundig ein besonderer Part zu. Darin sind sich die Forscher einig. Unterschiedlich beurteilt freilich wird immer noch, welche Position der dritte Evangelist denn eigentlich vertrete. Hat er, der sich dem Problem der Parusieverzögerung zu stellen hatte, seinerseits die ursprüngliche Naherwartung noch geteilt (so etwa W. G. Kümmel), oder hat er sie radikal aufgegeben (so etwa H. Conzelmann, E. Gräßer)?

Der vorliegende Diskussionsbeitrag G. Schneiders geht exemplarisch von den Gleichnissen des Evangeliums aus. Gliederung und Aufbau der Studie sind klar und übersichtlich. Nacheinander werden die entsprechenden Stücke aus der Logienquelle (20–54), der Mk-Tradition (55–70) und dem Sondergut (71–84) vorgestellt, analysiert und auf ihre typisch lukanischen Akzente hin untersucht. Der Evangelist interpretiert den überkommenen Stoff, indem er Einzelzüge streicht, hinzufügt oder variiert. Insgesamt ergibt sich ein erstaunlich einheitliches Bild; der Verfasser stellt es in einem zusammenfassenden Schlußabschnitt (91–98) nochmals vor. Die Naherwartung ist durchgängig einer „Stetsbereitschaft“ (93.95) gewichen. Gefordert wird ein kluges, der Situation entsprechendes Verhalten, das sich entschieden auf ein „Später“, auf das „Danach“ einstellt. In diesem Sinne „individualisiert“ (95) Lukas die Enderwartung. Entscheidend für ihn ist der einzelne, dessen Schicksal im Tod besiegelt wird.

G. Schneider ist ein guter Kenner lukanischer Theologie; die vorliegende Veröffentlichung beweist dies erneut. Der Exeget, aber auch der „Systematiker“ wird die Studie begrüßen; sie könnte die Diskussion über grundlegende Fragen der „Eschatologie“ durchaus beleben. Das Bändchen geht zurück auf Vorlesung und Seminar (5). Literarisch hätte es durch Überarbeitung an manchen Stellen noch gewinnen können.

G. Schmah, Aachen

THÜSING, Wilhelm: Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh 17), Münster. 1975. 117 S. Kart. 9,80 DM.

W. Thüsing's Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets erschien zuerst 1962 in der Patmos-Reihe „Die Welt der Bibel“. Sie hat viele Freunde gefunden und war seit einigen Jahren vergriffen. Nun hat sich der Verfasser dankenswerterweise zu einer Neuauflage entschlossen.

Geboten wird eine gediegene, wissenschaftlich begründete und dennoch gut lesbare Auslegung von Joh 17 und eine Interpretation seiner beiden sachlich eng aufeinander bezogenen Kernbegriffe „Herrlichkeit“ und „Einheit“. Die Einzelauslegung dieses gewichtigen Kapitels vermag immer wieder Einblicke in die Gesamtkonzeption des vierten Evangeliums zu vermitteln, so daß das Bändchen zugleich eine behutsame Einführung in die johanneische Denk- und Sehweise bietet. Der Eigenart des Textes entspricht es voll und ganz, wenn seine Deutung unversehens übergeht in Anregung und Einladung zu Meditation und Gebet.

Ein gescheites und liebenswertes Büchlein!

G. Schmah, Aachen

DIE REICHSABTEI LORSCH. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung 764. Teil 1, hrsg. von Friedrich Knöpp, Darmstadt. Selbstverlag. 1973. 684 S. 4 Taf., 21 Abb. u. Karten. 100,— DM.

Wer, wie Rez., mit großen Erwartungen den jetzt vorliegenden 1. Bd. der seit über zehn Jahren angekündigten Festschrift zum Gedenken der 764 erfolgten Stiftung der Reichsabtei Lorsch in die Hand nimmt und gründlich liest, legt ihn mit gemischten Gefühlen zurück. Einerseits freut es ihn, daß ein seit langem gefaßter Plan endlich Wirklichkeit wurde und in vielem als gelungen bezeichnet werden muß, andererseits verdrießen ihn manche Unzulänglichkeiten.

Seine Erwartungen hat er bemessen an der Zielsetzung der Publikation. Nach Fr. KNÖPP, dem Hrsg., sollte sie der Festschrift „Die Kultur der Abtei Reichenau“ als dem anzustrebenden Ideal möglichst nahekommen (S. 62).

Das aber verlangte zum einen, das Forschungsobjekt Lorsch nicht isoliert zu betrachten, sondern stets unter Einbeziehung der gesamten mittelalterlich-abendländischen Reichs-, Territorial-, Kirchen- und Ordensgeschichte. Zum anderen hieße das, die eigenen Forschungsergebnisse immer wieder in den Vergleich zu stellen mit dem neuesten Stand der historischen Forschung.

Nicht immer ist das im vorliegenden 1. Bd. gelungen. Neben hochwertigen Beiträgen stehen einige recht oberflächliche. Insgesamt als problematisch erweist sich die Tatsache, daß beim Erscheinen des Bds. die meisten Beiträge schon sechs oder mehr Jahre alt waren. Nicht selten war daher an ihnen die fortschreitende historische Forschung vorübergegangen. Es ist fast müßig aufzuzählen, welche neuere und bessere Fachliteratur bei einer 1973 erfolgten Niederschrift noch hätte herangezogen werden müssen. Mehr noch als für die 2. Hälfte des Bds. (S. 367—676), die sich mit der Lorsch'schen Besitz- und Territorialgeschichte befaßt, und die mit den Beiträgen von H. GENSICKE und M. SCHAAB Untersuchungen aufweist, die auch heute noch mustergültig sind und überaus wertvolle Erkenntnisse vermitteln, gilt dies für die 1. Teilhälfte, deren Hauptakzent auf der Geschichte der Abtei liegt von ihrer Gründung durch Willswinth und ihren Sohn Graf Cancor bis zur Unterstellung der freien Reichsabtei unter das Erzstift Mainz im Jahre 1232. Der an sich schon etwas schmalbrüstige Beitrag von P. SCHMITZ, der über die Anfänge des benediktinischen Mönchtums auf fränkischem Boden berichtet (S. 27—33), wäre durch A. E. ANGENDTS Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (1972) nicht nur im Detail erschüttert. J. SEMMLER, der die Geschichte der Abtei von ihrer Gründung bis zum Ende der Salierzeit 1125 umreißt (S. 75—173) und immer wieder gekonnt Lorsch in die großen Spannungsfelder jener Zeit zu stellen vermag, ist dagegen durchaus lesenswert. Daß der Verf. im gleichen Artikel die „Bunte Kirche“ einmal 1052 (S. 98) und dann 1053 (S. 136) von Papst Leo IX. konsekriert werden läßt, ist nur ein kleiner Schönheitsfehler. Mehr als nur Schönheitsfehler unterlaufen Fr. KNÖPP in seinem Beitrag über die geschichtliche Bedeutung der Reichsabtei (S. 59—74). Das Flüchtige und Klischeehafte der diesem Aufsatz zugrunde liegenden Vorträge ist nicht zu übersehen. Konzentrierter wurde vom gleichen Autor „Das letzte Jahrhundert der Abtei“ bearbeitet (S. 175—226). Nachteilig allerdings wirkt sich hier das zu enge Anlehnen an die Lorsch'sche Chronik aus.

Zwischen diesen historischen Abriss und die Besitz- und Territorialgeschichte von Lorsch wurden die Biographien von 17 Äbten geschoben (S. 227—366). Den Äbten allen gemein ist, daß sie auch außerhalb von Lorsch hohe und höchste Kirchen- und Staatsämter innehatten. Die einzelnen Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Qualität. Einige begrüßt man dankbar, andere würde man lieber vermissen.

Der 1. Bd. der FS schließt mit einem Blick in den Lorsch'schen Besitzstand zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, geschrieben von F. KOOB (S. 659—676) und mit einer kurzen Darstellung des Versuches der Prämonstratenser, im 17. Jh. ihre Propstei Lorsch wieder einrichten zu können (S. 677—684). In diesem Beitrag verlegt Fr. KNÖPP einen mit Papst Urban VIII. und dem Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn in Zusammenhang gebrachten Versuch Richelieus, die Generalate der Prämonstratenser und Zisterzienser zu vereinigen (S. 679), in das Jahr 1647. Diese Aussage kann so nicht stimmen, denn Richelieu starb 1643, Papst Urban VIII. starb 1644, und Johann Philipp wurde erst im November 1647 zum Mainzer Oberhirten gewählt.

Trotz einiger kritischer Akzente begrüßt Rez. das Erscheinen des 1. Bds. der lange erwarteten FS. Möge der 2. Bd. nicht so lange auf sich warten lassen.

Friedhelm Jürgensmeier, Mainz

BAUER, Johannes: Das Brixener Priesterseminar. Ein Blick in die Geschichte. — Brixen. Im Selbstverlag 1975. 122 S. Kart.

1908 erschien J. Freieisen, Rückblick auf die dreihundertjährige Geschichte des Priesterseminars in Brixen mit Berücksichtigung der Bischofs- und Stadtgeschichte. Die Jubiläumsschrift behandelt die Zeit von 1607 bis 1856. Den Gang der Ereignisse des folgenden Jahrhunderts bis 1974 skizziert die angezeigte Monographie. Sie bringt vorrangig die Lebensdaten der Bischöfe, Regenten, Professoren, Spirituale und Verwalter, stellt deren Veröffentlichungen zusammen und charakterisiert kurz ihre Tätigkeit. Die Priesterbildungsstätte des südlichsten Bistums im deutschen Sprachraum weist eine Reihe hervorragender Gestalten auf. Infolgedessen bietet die Studie allen, die sich mit der neueren Geschichte der Kirche und ihrer Theologie befassen, ein Nachschlagewerk an. Sie ergänzt die verdienstvolle von H. Fries und G. Schwaiger herausgegebene Biographiensammlung „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert“ (3 Bde. München 1975).

Unter den Bischöfen sei an B. Galura erinnert, der mit J. B. Hirscher der Katechetik neue Bahnen wies. Der Dogmatiker und spätere Bischof V. Gasser war 1848 mit seinem damaligen Kollegen, dem Kanonisten J. Fessler, Abgeordneter des Frankfurter Parlaments. Er war, ebenfalls mit diesem zusammen, maßgeblich an der Vorbereitung und Gestaltung des I. Vaticanums beteiligt. Unter den Professoren sei der Kanonist S. Aichner erwähnt, dessen *Compendium iuris ecclesiastici* Brixinae 1862, noch 1915 zum 15. Male aufgelegt worden ist. Die von A. J. Stapf verfaßte *Theologia moralis* erzielte von 1827 bis 1855 sieben Auflagen. (Sein derzeitiger Nachfolger auf dem moraltheologischen Lehrstuhl, J. Theiner, untersucht sein umfangreiches wissenschaftliches Werk. Vielleicht bestätigt sich die Vermutung, daß Stapf als Schüler des Innsbrucker Moraltheologen H. Oberrauch († 1808) dessen biblisch-dogmatisches Konzept aufgegriffen und mit J. B. Hirscher weitergegeben hat. K. H. Kleber hat Oberrauch in einer eben fertiggestellten Mainzer Habilitationsschrift als den Initiator des sogenannten deutschen Typs der Moraltheologie aufgezeigt.) Fr. Egger gab 1878 im Geiste J. Kleutgens eine vielgelesene *Propaedeutica philosophico-theologica* heraus, wodurch er den Güntherianismus überwinden half. Der den Gegenwartsproblemen sich widmende A. Mittler gehörte bis zu seiner Ausweisung 1940 dem Professorenkollegium in Brixen an.

Das musische und historische Interesse scheint in Brixen immer besonders gepflegt worden zu sein. 1867 gründeten die Studenten einen „Kunstverein“ mit einer eigenen Spezialbibliothek (37). A. Weingartners († 1957) „Kunstdenkmäler Südtirols“ sind das allgemein anerkannte Standardwerk. Im „Redeverein“ (38), zu dem sich ebenfalls zu

gleicher Zeit Studenten zusammenschlossen, wurden zusätzliche homiletische Übungen abgehalten. Angezielt wurde außerdem eine verstärkte politische Wirkmöglichkeit des Klerus. Diese wurde allerdings durch den unseligen Gewerkschaftsstreit bis zum ersten Weltkrieg weitgehend paralyisiert.

Die Auflösung des theologischen Studiums in Innsbruck von 1822 bis 1857 verstärkte die Bedeutung des Brixener Seminars. 1848 traten mehr als 70 Bewerber in den ersten Kurs ein (22). 1934 wurde mit 203 Hörern die Höchstzahl erreicht, die 1938 infolge des Einmarsches Hitlers in Österreich halbiert worden ist (88). Die von mir 1962 unterbreitete Anregung, durch die Habilitation von Angehörigen des Lehrkörpers das Brixener Studium für die Freisemester aus deutschen Diözesen attraktiv zu machen, verhallte. Während des Kulturkampfes hatte Brixen viele norddeutsche Studenten angezogen (37). Das 1957/58 neuerbaute Seminar, die Bibliotheken des Seminars und des nahen Klosters Neustift stellen mit ihren nicht säkularisierten Beständen, abgesehen von der gastlichen Stadt und ihrer Umgebung, optimale Arbeitsbedingungen bereit.

Baur hat seine Ausführungen in vier Abschnitte geteilt: Die Zeit von 1607 bis 1853, von 1853 bis 1900, von 1900 bis 1964. Mit der Errichtung der Diözese Bozen-Brixen im Jahre 1964 und unter den Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils begann ein neuer Zeitabschnitt des Brixener Priesterseminars. Auf dessen reiche Geschichte aufmerksam gemacht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst des Büchleins. Ein sorgfältig gearbeitetes Register und einige Bilder sind angefügt.

Josef Georg Ziegler

SCHILSON, ARNO: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G.E. Lessings Beitrag zur Theologie der Geschichte: Tübinger Theologische Studien, Band 3. Mainz: Grünewald-Verlag. 1974. 352 S. Kt. 36,— DM.

Die Zeit der Aufklärung lag lange Zeit außerhalb des Interesses der katholischen systematischen Theologie. Dies ändert sich in jüngerer Zeit. Man entdeckt, daß hier vor allem hermeneutische Fragen gestellt und beantwortet wurden, die heute neu verhandelt werden. So erstaunt es nicht, daß jetzt nach langem Schweigen die erste umfassendere Arbeit eines katholischen Theologen über G.E. Lessing vorliegt. In seiner Dissertation weist Arno Schilson, Tübinger Assistent von Walter Kaspar, nach, daß Lessings Interesse an der Geschichte identisch ist mit seinem Interesse an Theodizee: Gott erzieht das Menschengeschlecht. Innerhalb dieses Erziehungsprozesses bilden Vernunft und Geschichte ein dialektisches Verhältnis. So sehr dieser Prozeß auf eine Vorherrschaft der Vernunft ohne die Zufälligkeiten der Geschichte hinausläuft, so bleibt die Vernunft immer auf dem Weg, d.h. ist geschichtlich. Für Lessing ist es selbstverständlich, daß hinter diesem Prozeß Gott selbst steht. Nur er kann innerhalb der Geschichte, deren Sinnhaftigkeit verstehen. Der Mensch aber hat sich zu bergen in die Vorsehung Gottes; dies bewahrt ihn vor der Verzweiflung an der Sinnhaftigkeit der Geschichte. Innerhalb dieses Vorsehungsglaubens sucht Lessing einen Freiheitsraum für die Eigeninitiative des Menschen.

Soweit die Grundgedanken der Arbeit von Schilson. Dieser wird mit solider Kenntnis der Sekundärliteratur differenziert dargelegt. Besonders die Exkurse sind wertvoll. Schilson versteht es dabei, in vielen Zitaten Lessing so sprechen zu lassen, daß sein Gegenwartsbezug für die heutige Theologie deutlich wird, ohne daß dies ständig explizit gemacht werden muß. In einem abschließenden Kapitel versucht er die theologischen Ansätze Lessings in einer Theologie der Vorsehung auszuziehen. Dabei wird deutlich, wie positiv er die Leistung Lessings beurteilt. Vorher macht er aber auch in kritischen Anfragen die Mängel dieses Ansatzes deutlich: Ein Vorsehungsglaube, der sich nicht oder kaum mehr auf die Gottesoffenbarung in Jesus Christus beruft, mußte im Lauf der Geistesgeschichte eine Umwandlung in einen grenzenlosen, rein weltlichen Optimismus erfahren, der jede Negativität ausschließt.

Darstellung und Beurteilung von Lessings Beitrag zur Theologie sind zutreffend. Folgendes ist kritisch zur Arbeit Schilsons anzumerken: Im 1. Kapitel werden die Gedanken Lessings chronologisch bis zum Jahr 1769 dargestellt, während das 2. Kapitel

eine systematische Ausgestaltung des gesamten Schaffens darstellt. Trotz des Rechtfertigungsversuches auf S. 44—46 überzeugt diese Art des Vorgehens nicht. Weiter bleibt zu fragen: Ist die „Ausmerzungen des Christlichen bzw. Christologischen“ in Lessings Vorsehungsglaube so nebensächlich, daß es in der Art, wie es Schilson im Abschlußabschnitt versucht, wieder problemlos eingefügt werden kann? Gewiß unterscheidet sich Lessing in seiner Auffassung von der Geschichte grundlegend von einer platten Aufklärungstheologie. Dennoch scheint mir auch in seinem Geschichtsverständnis kein Platz für eine unüberbietbare Gottesoffenbarung in der Geschichte zu bleiben und damit eine Christologie sich zu erübrigen. Von daher wäre erneut die Frage zu stellen, ob der Vorsehungsglaube Lessings wirklich die theistische Gestalt hat, die Schilson in ihm entdeckt zu haben glaubt.

Insgesamt aber eine wichtige theologiegeschichtliche Arbeit, durch die heutige hermeneutische Probleme einen neuen Akzent erhalten können.

Bardo Weiß, Mainz

WELTE, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1975. 328 S. 58,— DM.

Dieser in fünf Themenkreise gegliederte Band ist geschrieben als Fortsetzung der im Jahre 1965 herausgegebenen Aufsatzsammlung: „Auf der Spur des Ewigen“. In „Zeit und Geheimnis“ stehen Weltes „große Leitbilder des Denkens, vor allem Heidegger und Thomas von Aquin“ (7), aus deren „Sphäre“ er „lange gesogen“ (7) hat, im Mittelpunkt. Darüber hinaus sei sein Denken betroffen worden — dies charakterisiere diesen Band — durch die „neuen Formen des Positivismus, der analytischen Sprachphilosophie ... vor allem aber durch die kritische Theorie der Frankfurter Schule“ (7). Heideggers Einfluß schlägt sich in der Tat in der durchgehend ontologischen Sprachweise und in den Inhalten der Deutungsversuche Weltes nieder. Daß das Nichts „keineswegs ein bloß formales Nichts“ (127) sei, es vielmehr als „Positum und in diesem Sinne etwas Positives gerade in seiner Negativität“ (137) den Menschen die Erfahrung vermittelt, „daß wir einmal nicht da waren ... , daß wir einmal nicht mehr da sein werden“ (127), kann — wenn überhaupt; Welte bezieht sich auf Wittgensteins Sinnlosigkeitsverdict metaphysischem Sprachgebrauch gegenüber — nur auf dem Hintergrund von Hegel und Heidegger gesagt werden. Solche spekulativen Einsichten prägen das ganze Buch, das tiefe Gedankenbögen über Zeit, Geschichte, Person (Teil I) schlägt, Reflexionen über den „neuen Humanismus und wissenschaftliche Intelligenz“ (Teil II) anstellt, Probleme der Gotteserkenntnis (Teil III) behandelt und Untersuchungen über die Theologie Thomas von Aquins, Hegels und Heideggers (Teil IV) hin bis zu „philosophischen Gedanken über die Sache Gottes“ (Teil V) vorlegt. Nicht leicht zu lokalisieren allerdings ist der angekündigte (s. o.) Einfluß der analytischen Sprachphilosophie und vor allem der Frankfurter Schule auf „Zeit und Geheimnis“. So bleibt für den Leser die Hoffnung auf eine spätere Auseinandersetzung.

K. A. Wohlfarth, Mainz

SCHRANER, Anton: Katholischer Katechismus. Stein am Rhein: Christiana-Verlag. 1975. 271 S. 9,80 DM.

In einer Zeit tiefer Glaubenskrisen und allgemeiner Verunsicherung im Leben der Christen ist das Interesse an „Glaubensbüchern“, wie es die Nachfrage zeigt, außerordentlich groß. Es manifestiert sich hier ein inneres Verlangen des suchenden Menschen nach einer dem heutigen Stand der Theologie entsprechenden Darstellung der bleibenden Glaubenswahrheiten. Die Frage nach „Jesus“ (Schillebeeckx) steht dabei im Vordergrund; in ihrer Beantwortung sucht der Christ einen Sinn für sein „Christ sein“ (Küng).

Fast gleichzeitig mit dem „Evangelischen Erwachsenen Katechismus“ (eine ausführliche Würdigung gibt H. Wagner in Theologie und Glaube 65 [1975] 439—452) erschien ein „Katholischer Katechismus“, den der Schweizer Pfarrer Anton Schraner herausgab. In einem Teil der 1. Auflage ist ein Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs Villot abgedruckt, in dem es u. a. heißt: „Ihr Katechismus bietet auf jeder Seite in der bewährten

Methode von Frage und Antwort eine klare Auskunft zu den Grundfragen der katholischen Glaubens-, Gnaden- und Sittenlehre, und zwar sehr oft unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen Probleme unserer Tage" (S. 6). Schraner selbst betont in seinem Vorwort: „daß dieser Katechismus — obwohl, ich wiederhole es, der alte Katechismus geblieben ist — wirklich ein Katechismus ist, der die Glaubenswahrheiten so darstellt, wie sie nach dem Zweiten Vatikanum dargestellt werden sollen" (S. 7). Es stellt sich hier nun die Frage: Wird der vorliegende Katechismus den Anforderungen, die man heute an ein solches Werk stellt, gerecht, und entspricht er den in den angeführten Zitaten aufgestellten Behauptungen?

Vorab sei grundsätzlich hervorgehoben, daß die Absicht des Verfassers, mit diesem Buch vielen eine Hilfe geben zu wollen, aber auch sein Mut, eine solch schwierige Aufgabe zu übernehmen, einen Katechismus — eine „Glaubensunterweisung“ — zusammenzustellen, anerkannt werden müssen. Der Katechismus baut auf früheren Katechismen auf. Er ist in drei Teile gegliedert: im 1. Teil werden die Glaubenswahrheiten anhand der einzelnen Glaubensartikel behandelt; der 2. Teil gilt den Sakramenten, während im 3. Teil die einzelnen Gebote erklärt werden. Der Verfasser macht zu einzelnen Fragen bzw. Antworten eine Fülle interessanter Bemerkungen und führt, wenn es sich gerade ergibt, passende Texte des letzten Konzils an.

Damit sind aber auch schon die Schwächen dieses Katechismus angedeutet. Man mag über das Schema von Frage und Antwort verschiedener Meinung sein, die eigentlichen Mängel sind theologischer Art.

Eine der erfreulichsten Entwicklungen in der Theologie der letzten Jahrzehnte ist ihre bewußt heilsgeschichtliche Ausrichtung, wie sie auch das 2. Vatikanische Konzil bestimmt hat. Von dieser Ausrichtung an der in der Heiligen Schrift begründeten Heilsgeschichte spürt man wenig, aber gerade sie spricht den Menschen von heute an, da er sie in der Offenbarung Gottes, seinem Wort in der Heiligen Schrift wiederfindet.

Ein weiterer Mangel ist der fehlende Bezug zur Kirche und damit zu ihrem Auftrag, die Sendung Christi für die Menschen in dieser Welt fortzusetzen. Dies zeigt sich besonders im 2. Teil des Katechismus, wo es um die Aktualisierung der Heilungsvermittlung in der Kirche geht.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen. In der Antwort zur Frage 153 (S. 124) fehlt jede Beziehung zu Christus und zur Kirche, in deren Auftrag der Priester die heilige Eucharistie feiert. (Diese dynamische Doppelbeziehung klingt kaum einmal klar und deutlich in dem Abschnitt über das Altarssakrament an.) Ähnlich verhält es sich in dem Abschnitt über die Priesterweihe, in dem das Priestertum behandelt wird. Das letzte Konzil hebt eindeutig das Priestertum als Teilhabe am Amt Christi hervor; es sieht das Priestertum als „Dienst für Christus, den Lehrer, Priester und König" (Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 1) in der Kirche als dem Ort sakramentaler Heilsgegenwart. Dieser fehlende Bezug läßt den Priester allzu „isoliert" und „selbständig" erscheinen. (Sprachlich wäre es zudem besser, im Zusammenhang mit dem Priestertum von „Auftrag" und „Vollmacht", nicht aber von „Gewalt" zu sprechen: z. B. Frage 203 f. S. 156 u. 158.) Mit den Texten der Heiligen Schrift wird an einigen Stellen sehr eigenwillig verfahren; in Joh 6,53 eine direkte Verpflichtung zum Kommunionempfang sehen zu wollen, ist wenig überzeugend (Frage 156 S. 126). Die Interpretation der Sonntagsheiligung (bes. Fragen 264 f. S. 210 f.) ist nicht haltbar, zumal was die überholte Deutung von knechtlicher Arbeit betrifft! (Vgl. dazu G. Günthör, Die Moraltheologen der Aufklärung und die Sonntagsheiligung, in: Bened. Monatsschrift 35 [1959] 357 ff. u. 453 ff.)

Das menschliche Wort wird bei seinem Bemühen, die im Wort Gottes und in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheiten von Gott zu formulieren, nie adäquat diesen Wahrheiten gerecht werden können. Diese Tatsache dispensiert aber nicht von der Verpflichtung, die Glaubenswahrheiten stets neu zu durchdenken und dem Menschen einer jeweiligen Zeit in einer ihm entsprechenden Form unverfälscht nahezubringen. Dabei kann man sich allerdings nicht so verhalten, als seien in den letzten Jahrzehnten auf

theologischem Gebiet keine neuen Erkenntnisse gewonnen worden, und ungeachtet dieser Weiterentwicklung wieder dort anknüpfen wollen, wo die Theologie und die Glaubensunterweisung vor einigen Jahrzehnten standen. Da der vorliegende Katechismus kaum diese methodologischen Regeln beachtet, wird — bei aller Würdigung der geleisteten Arbeit — sein Wert und seine Aktualität nicht wenig gemindert.

F. Schnitzler, Trier

GOVAERT, Lutgart: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang. Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana Rom. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet. 1975. 248 S. kart. 32,— DM.

Der Verfasser stellt im Vorwort fest: „Dem inneren Wandel in seinem Denken und Leben nachzugehen, ist die Absicht dieser Arbeit, die zugleich auch als eine Skizze des persönlichen Werdegangs Newmans betrachtet werden kann, veranschaulicht an der Entwicklung seiner Mariologie. Die Wahl dieser Betrachtungsweise ist nicht zufällig, denn die Mariologie hat die Entwicklung der Ansichten Newmans in den letzten Jahren vor seiner Bekehrung zur römisch-katholischen Kirche bestimmend mitbeeinflusst. Die Mariologie des katholischen Newman bringt die frühere Lehre und Verehrung zu ihrer Vollendung, befreit sie von jeder falschen Hemmung und rückt sie so in das wahre Licht. Die Kontinuität, die sich in allem Wandel doch feststellen läßt, ist ein Beweis dafür, daß Newman in seinen marianischen Ansichten eine — wie er selbst es nannte — echte Bekehrung durchgemacht hat, die alles Gute bewahrt und das Falsche in dem Maße verläßt, als er in der Wahrheit voranschreitet“ (9). — Es ist sehr aufschlußreich, dieses Bewahren, Verlassen und Voranschreiten, wie es ja für Newman überhaupt kennzeichnend ist, hier am Beispiel seiner Marienansicht vom Verf. aufgezeigt zu bekommen. So spricht Newman vom „Schweigen über die Heilige Jungfrau“ (163) in der Hl. Schrift, aber verläßt zugleich die historisch falsche Erkenntnis von früher, „daß für die Marienverehrung weder in der Heiligen Schrift noch bei den Kirchenvätern ein Fundament zu finden sei“ (171). Vielmehr besteht sein Voranschreiten in der Einsicht, daß dieses Schweigen „vielsagend“ (163) sei, „es bedeutet keineswegs, daß Maria vergessen werden solle... es wurde uns über Maria nicht mehr gesagt, damit wir, auf die Fülle ihrer Gnadengaben hinblickend, nicht den Geber all dies Guten vergessen“ (163). Newman unterscheidet immer klar zwischen der Sendung Mariens und der Sendung Christi, es ist ihm stets ein Grundanliegen geblieben, daß es eine grundsätzliche Verschiedenheit gebe zwischen der Marienverehrung und der Christusankult (172). Andererseits verläßt er aber die Auffassung, Maria und die Heiligen anzurufen bedeute, „die Herrschaft Gottes über unsere Herzen zu verhindern, weil ein Geschöpf an die Stelle des Schöpfers tritt“ (172). Das Studium der Werke des Athanasius von Alexandrien bringt ihn weiter, läßt ihn diesen Standpunkt verlassen, denn dieser Kirchenvater entwickelt die Lehre, „daß die menschliche Natur durch die Menschwerdung Christi verherrlicht wurde, weil sie dank der Erlösung Anteil am göttlichen Leben hat, ohne daß jedoch der ontologische Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt wird (172). Mit Recht sagt der Verf.: „Hier findet Newman eine neue Grundlage für die Heiligenverehrung (172). — Die Beschäftigung mit Athanasius läßt ihn aber auch intensiver die Einordnung Mariens erkennen und der Verf. bemerkt dazu: „Außerdem führt ihn die Auseinandersetzung zwischen dem hl. Athanasius und den Arianern zum Verständnis der einzigartigen Stellung der Mutter Gottes. Die Arianer betrachten Christus als den Ersten aller Geschöpfe. Die Kirche bestätigt die Gottheit Christi und weist diesen ersten Platz jener zu, die durch ihre Gottesmutterchaft Gott näher ist als alle anderen Geschöpfe. Ihr kommt auch alle Ehre zu, deren ein Geschöpf würdig ist“ (172). — Von daher ergibt sich für ihn sein mariologischer Grundansatz: Die Rolle Mariens ist keine andere „als ein Dienst am Christusgeheimnis“ (173). Die Fülle der Darlegungen wird in zwei Hauptteile gegliedert: 1. Maria im Leben Newmans (die anglikanische Zeit Newmans, die katholische Zeit Newmans), 2. die Entwicklung der Mariologie Newmans. Daran schließen sich eine Chronologie des Lebens und der Werke Newmans an sowie ein Anmerkungs- und Bibliographie. — Die Arbeit zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und Klarheit aus.

Die Probleme werden direkt genannt. Es fehlt jedoch leider auch nicht an Stellen, die allzu vereinfachend die Probleme angehen und Parallelen aufzeigen, wo diese doch nicht so eindeutig da sind, bzw. jetzt nicht mehr so sehr da sind. So etwa, wenn gesagt wird: „Denn die gleiche Angst, Maria könnte den Weg zu Christus versperren, die der anglikanische Newman gekannt hat, hat heute die katholische Kirche ergriffen“ (168).

Ekkart Sauser, Trier

BALTHASAR, Hans Urs von (u. a.): Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1976. 144 S. Brosch. 15,80 DM.

Die Autoren dieses Bandes versagen Küng ihre Anerkennung nicht. Sie bringen aber vor allem Bedenken vor. Diese beziehen sich auf die Methode und die theologiewissenschaftlichen Prinzipien (J. Ratzinger, W. Kasper), die Berücksichtigung des AT (A. Deissler), die Verwendung der Ergebnisse der modernen ntl. Exegese (J. Kremer), die Christologie (A. Grillmeier, H. Urs von Balthasar), die Trinitätslehre (Th. Schneider), die Ekklesiologie (K. Rahner), die ökumenische Perspektive (K. Lehmann), die Mariologie (H. Riedlinger) und die Ethik (B. Stoeckle). Kasper (vgl. S. 31) und Rahner (vgl. S. 108; s. auch Grillmeier S. 79/80) zeigen sich am meisten betroffen von der Frage, die Küng dem altkirchlichen Grundsatz: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde, entgegenhält: „Will aber heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?“ (Christ sein S. 433). Im übrigen machen die Äußerungen der elf namhaften Theologen deutlich, wie eine Theologie aussehen muß, die bei der Orientierung am Ursprung das Gesamtzeugnis der Bibel bedenkt und bei der Orientierung an den Erfordernissen der heutigen Zeit den vollen Glauben der Hl. Schrift und die ganze Fülle des Glaubens der Kirche unverkürzt und unmißverständlich zur Geltung bringt.

Eine Erwiderung Küngs erschien in der FAZ vom 22. Mai 1976.

H. Schützeichel, Trier

FRIES, Heinrich (Hrsg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe. Studienausgabe. 2 Bände. München: Kösel-Verlag. 1976. 1846 S. Paperback. 50,— DM.

Dieses Handbuch, das 1962 erstmals erschien und das etwa 160 geschlossene Abhandlungen über wesentliche Themen der Theologie bietet, hat sich als sehr brauchbar erwiesen. Man darf es deshalb begrüßen, daß nun eine preiswerte Studienausgabe dieser „Summe der Theologie in Längs- und Querschnitten“ (Vorwort) vorliegt.

H. Schützeichel, Trier

Emanuel v. SEVERUS OSB: Was haltet ihr von der Kirche? Die Frage des Abtes Ildefons Herwegen an seine und unsere Zeit. Münster: Verlag Aschendorff. 1976. 36 S. Kart. 4,20 DM.

Dieses Bändchen, als Supplementband 3 in der Reihe „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens“ von P. E. v. Severus herausgegeben, ist dem Andenken des großen Laacher Abtes Ildefons Herwegen († 1946) gewidmet. Aus Anlaß seines 100. Geburtstages hatte sich die Klostergemeinde und ein Kreis geladener Gäste am 25. November 1974 in der Abtei Maria Laach zu einer Festakademie versammelt. Die dabei gesprochenen Worte der Würdigung eines der bedeutenden Wegbereiter der durch das II. Vatikanum initiierten Liturgiereform werden hier im Druck einem größeren Interessentenkreis zugänglich gemacht. Das Heft bringt neben dem Grußwort des derzeitigen Laacher Abtes Urbanus Bomm ein Referat von E. v. Severus über Herwegen als Lehrer des monastischen Lebens und Balth. Fischers Würdigung von Persönlichkeit und Werk des Laacher Abtes im Lichte der nachkonziliaren Liturgiereform. Diesen Vorträgen der Festakademie ist ein bereits an anderer Stelle publizierter Aufsatz v. E. v. Severus hinzugefügt, der ein knappes Lebensbild des Geehrten zeichnet.

Andreas Heinz, Trier

LÄPPLÉ, Alfred (Hrsg.): Neues Meßbuch für Sonn- und Feiertage. Gesamtausgabe für die Lesejahre A, B und C. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 1256 S. Kunststoff gebunden. 36,— DM.

Immer wieder ist im Laufe der letzten Jahre der Wunsch nach einem vollständigen Meßbuch laut geworden. Unter den „Experten“ der nachkonziliaren Reform wurde solches Begehren bisweilen mit Befremden registriert, da man der Meinung war, bei einer durchgehend muttersprachlichen Liturgie, die von den Mitfeiernden unmittelbar verstanden wird, brauche es der Krücken des Volksmeßbuchs nicht mehr. Aber ist es nicht doch ein erfreuliches Zeichen, daß sich viele Gläubige nicht mit einem bloßen „Rollenbuch“, das sie lediglich über ihren Part bei der Eucharistiefeier unterrichtet, zufriedengeben, sondern alle Meßtexte zur Hand haben wollen? Soll die wiedergewonnene *actuosa participatio* nicht in leeren Aktivismus ausarten, tut Vertiefung not, persönliches Überdenken und sich Vertrautmachen mit den Texten, die in der Feier selbst nur allzu rasch und halbgehört an einem vorüberrauschen können.

Neben dem neuen Schott (Herder) und dem Pustet-Taschenbuch liegt nun als dritte Variante das Volksmeßbuch für Sonn- und Feiertage aus dem Pattloch-Verlag vor. Es würde zu weit führen, Vorzüge und Nachteile der drei Ausgaben gegeneinander abzuwägen. Das neue Pattloch-Meßbuch wirkt auf den ersten Blick sympathisch durch ein handliches Format, das durch den Verzicht auf den Doppelausdruck von Texten erreicht wurde. So ist jeweils nur das deutsche Meßformular für die Sonn- und Feiertage des Lesejahres A vollständig wiedergegeben, während für die Lesejahre B und C nur die Lesungen und Zwischengesänge abgedruckt wurden. Für die mit dem Lesejahr A identischen übrigen Texte wird jeweils auf das Formular A zurückverwiesen, was freilich ein öfteres Umblättern mit sich bringt. Bezüglich der lateinischen Texte hat man sich auf den Abdruck des *Ordo Missae* und der vier Hochgebete beschränkt. Begrüßenswert ist der Verzicht auf vorformulierte Fürbitten. Dieser bewußt der freien Gestaltung überlassene Raum des Allgemeinen Gebets, in dem die Gemeinde aktuelle Gebetsanliegen aufgreifend ihren priesterlichen Dienst fürbittend ausübt, ist leider schon viel zu häufig von stereotypen Formeln okkupiert.

Den einzelnen Meßformularen ist eine Einführung vorangestellt, die in der Regel auch zu einem geistlichen Verständnis der Lesungen anleitet und so die fehlende Einleitung vor den einzelnen Perikopen in etwa ersetzt. Daß man außer den Herrenfesten auch die wichtigsten Marien- und Heiligengedenktage in diesem Band aufgenommen hat, werden viele dankbar registrieren. Ein übersichtlicher Zweifarbendruck erleichtert das Zurechtfinden.

Andreas Heinz, Trier

TRIENER APOKALYPSE: Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex 31 der Stadtbibliothek Trier: Vol. XLVIII (Faksimile) u. Vol. XLVIII (Kommentar) der Reihe *Codices Selecti*. -40. Kommentarbd.: R. Laufner: S. 11—48, 10 Abb., P. K. Klein: S. 51—163, 84 Abb. — Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Faksimile: 1974, Kommentar: 1975. — 850,— DM.

Zwei Kommentatoren haben sich die Arbeit der Beschreibung und Interpretation dieser Handschrift in Trier geteilt. Diese Teilung betrifft die kodikologische und paläographische Bearbeitung einerseits, andererseits das Eingehen auf den Bildschmuck. Da aber die eigentliche Bedeutung dieses Werkes nicht so sehr in Text oder Schrift, vielmehr in der Illustration liegt — „sie ist nicht nur der älteste, sondern auch der umfangreichste Bilderzyklus zur Apokalypse, der sich aus dem früheren Mittelalter erhalten hat, der Stil der Bilder ist in der gleichzeitigen karolingischen Buchmalerei nahezu ohne Parallelen“ (51) — stellt der Beitrag von Klein den größeren Anteil an der wissenschaftlichen Beschreibung dar. Laufners Beitrag hingegen geht, begreiflicherweise, über das rein kodikologische hinaus und der Verf. begründet dies mit den Worten: „Die Trierer Bilderapokalypse wurde bisher paläographisch und ikonographisch untersucht. Dennoch wäre es formalistische Beschränkung,

wenn nicht die Frage nach der Verwendung und Bedeutung der Bilderapokalypse im Leben der religiösen Gemeinschaft gestellt und eine Antwort darauf gesucht würde" (45). Im Zuge dieser Erweiterung ist auch in besonderer Weise der Abschnitt über „Geistesgeschichtliche Stellung der Apokalypse im Frühmittelalter“ zu würdigen, wenn auch die Schlußbemerkung: „Für ihre Ängste und Hoffnungen dürften wir, tausend Jahre später, ebenfalls Menschen einer Zeit des Überganges, angesichts der ungeheuerlichen, nuklearen Menschheitsdrohungen unserer Tage wohl mehr Verständnis aufbringen können, als je zuvor“ (48) etwas moralisierend wirkt und nicht unbedingt „ad rem“ in diesem streng wissenschaftlichen Rahmen ist. Es gibt auch Überschneidungen, d. h. Doppelbearbeitungen, so zum Beispiel in der Frage der Lokalisierung der Handschrift. Da aber diese Doppelungen nicht auf vollkommen gleiche Ergebnisse kommen, wird gerade dadurch etwas sehr Positives, vielleicht sogar ungewollt, erreicht: Es kommt zu feinen bis feinsten Differenzierungen in den Behauptungen zur gleichen Sache. Besonders deutlich wird dies in der Gegenüberstellung der Ansicht Laufners: „Schreiben wir die Trierer Apokalypse auf Grund von Handschriftenvergleichen dem Skriptorium von St. Martin in Tours zu..." (36) und der von Klein: „Ziehen wir das Fazit der paläographischen wie kunsthistorischen Argumentation, so scheint eine Herkunft der Trierer Apokalypse aus Tours, genauer dem dortigen Schriftzentrum St. Martin, zweifelhaft. Andererseits sind aber die Beziehungen der Schrift von Trier zur turonischen Schreibschule so unverkennbar, daß das Skriptorium im näheren oder weiteren Einflußgebiet von Tours zu suchen sein wird... die Trierer Apokalypse ist in einem westfränkischen (nordfranzösischen?) Skriptorium im Einflußgebiet von Tours entstanden: eine Herkunft aus Tours selbst ist unwahrscheinlich, wenngleich nicht völlig ausgeschlossen“ (69). — Kleins Beitrag erscheint als eine wahre Bereicherung der ikonographischen Forschung, und dies nicht nur wegen seines ausführlichen Bildkommentars (116—153). Die Frage nach dem „Vorlage-Zyklus“ wie nach dem „Verhältnis zu den anderen frühmittelalterlichen Apokalypse-Zyklen“ bedeutet ebenso sehr eine vielfältige Anregung der Wissenschaft. Auch hier zeigt sich Kleins differenzierte Betrachtungsweise. Er kann feststellen, „daß der Trierer Zyklus im Kern durchgängig auf einer älteren, spätantiken Vorlage fußt“ (93), zugleich aber verweist er auf die Tatsache, daß „der Motivbestand der göttlichen und heiligen Gestalten, ebenso größtenteils der Architekturen, im wesentlichen unverändert aus der Vorlage übernommen worden“ (114) ist, „während die Erdenbewohner und ihre Attribute entsprechend den zeitgenössischen Lebensgewohnheiten abgewandelt wurden“ (114). Klein geht aber in seinen Beobachtungen weiter und meint: „Auffällig ist aber, daß unter diesen Gestalten in zeitgenössischer Kleidung nur Laien, aber kein einziger Geistlicher zu sehen ist“ (114). Dies findet er unverständlich, da doch diese Werke „wohl auch für den klösterlichen Gebrauch, genauer die Klosterbibliotheken, bestimmt“ (114) waren. Als Erklärung gibt er zu bedenken: „Allerdings könnte das völlige Fehlen geistlicher Personen unter den neu hinzugefügten Figuren des Trierer Zyklus vermuten lassen, daß zumindest der Trierer Kodex nicht für ein Kloster, sondern für einen vornehmen, gebildeten Laien gedacht war. Ähnliches ist jüngst für den Stuttgarter Psalter vermutet worden“ (114 f.).

Ekkart Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ABREISSKALENDER** „Unser täglich Brot“ 1977. Deutscher Caritasverband Freiburg. Einzelpreis 2,70 DM, ab 25 Stück 2,50 DM, ab 50 Stück 2,20 DM, ab 75 Stück 2,10 DM, ab 100 Stück 2,— DM, ab 200 Stück 1,90 DM.
- AGIRREBALTZATEGI, Paulo:** Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II. Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero. 1976. 364 S. Brosch. O. Pr.
- BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON**, bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz, 11. Lieferung 1976 Faustus von Mileve — Fux, Johann Joseph Spalte 1—160. Hamm: Verlag Traugott Bautz. 1976. O. Pr.
- BISER, Eugen:** Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu. München Kösel Verlag. 1976. Sonderausgabe. 264 S. Paperback. 16,80 DM.
- DONNER, Herbert:** Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976. 127 S. Ladenpreis 27,— DM, Mitgliederpreis 15,50 DM.
- DÜRIG, Walter:** Das christliche Fest und seine Feier. St. Ottilien: EOS Verlag. 1976. 56 S. Kart. 2,80 DM.
- EGENTER, Richard:** Altern und Alter. St. Ottilien: EOS Verlag. 1976. 47 S. Kart. 2,80 DM.
- ENGEL, Peter:** Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1976. 245 S. Kart. 32,— DM.
- FESTGABE FÜR ERNST WALTER ZEEDEEN** zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976. Herausgegeben von Horst Rabe, Hansgeorg Molitor und Hans-Christoph Rublack. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1976. 549 S. Kart. 98,— DM.
- GLÄSSER, Alfred:** Kirche kontra Gesellschaft? Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. XI). Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker. 1976. XIV u. 322 S. Brosch. 48,— DM.
- GOPPELT, Leonhard:** Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1976. 669 S. Kart. 36,— DM.
- HERR, Theodor:** Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 11). München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 298 S. Kart. 42,— DM.
- HUBER, Ernst Rudolf — HUBER, Wolfgang:** Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band II: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848—1890. Berlin: Duncker & Humblot. 1976. Lw. 198,— DM.
- HUMANISME ET FOI CHRÉTIENNE.** Mélanges scientifiques du centenaire de L'Institut Catholique de Paris. Publiés par Charles Kannengießer et Yves Marchasson. Paris: Editions Beauchesne. 1976. 686 S. Ln. 150 F.
- KEILBACH, Wilhelm:** Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 246 S. Kart. 32,— DM.

- KUEHNELT-LEDDIHN, Erik von: Das Rätsel Liebe. Leidenschaft — Lust — Leid und Laster. Materialien für eine Geschlechtertheologie. Wien-München: Verlag Herold. 1975. 434 S. Ln. 29,80 DM.
- KÜNG, Hans: Gottesdienst warum? (Theologische Meditationen Bd. 43). Köln: Benziger Verlag. 1976. 40 S. Brosch. 7,80 DM.
- KUNZELMANN, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Siebter Teil: Die kölnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1976. 661 S. Brosch. 185,— DM.
- MÖDLHAMMER, Johann Werner: Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. Salzburg: Otto Müller Verlag. 1976. 112 S. Brosch. 19,50 DM.
- MOLONEY, Francis J.: The Johannine Son of Man (Biblioteca di scienze religiose 14). Roma: Libreria Ateneo Salesiano. 1976. Brosch. 265 S. o. Pr.
- NEUMANN, Peter H. A. (Hrsg.): Zur Neueren Psalmenforschung. (Wege der Forschung 192). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976. 484 S. Ln. Ladenpreis 86,— DM. Mitgliederpreis 49,— DM.
- SCHEFFCZYK, Leo: Neue Impulse zur Marienverehrung. St. Ottilien: EOS Verlag. 1976. 200 S. Kart. 6,80 DM.
- SIRCH, Bernhard: Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara. St. Ottilien: EOS Verlag. 1975. XI und 212 S., mit 133 Abbildungen. Ln. 68,— DM.
- STUDIA BIBLICA VARSAVIENSIA. Ouvrage collectif dédié au Recteur de l'ATC Mgr Jan Stepien pour ses 40 ans consacrés au service de la science. Rédaction de Janusz Frankowski et de Bogustaw Widla. Varsovie: Académie de Théologie Catholique. 1976. 431 S. O. Pr.
- WEIER, Reinhold: Das Theologieverständnis Martin Luthers (Konfessionskundliche und kontrovers theologische Studien XXXVI). Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei. 1976. Großoktav, Lw. 317 Seiten. 40,— DM.
- ZULEHNER, Paul Michael: Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden. Wien: Verlag Herder 1976. 280 S. Kart. 32,— DM.
- ZILLESSEN, Dietrich (Hrsg.): Religionspädagogisches Praktikum, Frankfurt—Berlin—München: Verlag Moritz Diesterweg/München: Kösel-Verlag. 1976. 224 S. Brosch. 18,— DM.

Religion u. Psychologie

Carl Albrecht

Psychologie des mystischen Bewußtseins

264 S. Ln. 32,— DM. Subs.-Preis 28,— DM
Nachdruck der 1. Auflage (Bremen 1951)

Carl Albrecht gibt in seinem Werk Rechenschaft über die Versenkung und die Versunkenheit. Mit den Begriffen Versunkenheit, Ankommen und Umfassendes kennzeichnet er den mystischen Bewußtseinszustand.

Carl Albrecht

Das mystische Wort

Erleben und Sprechen in Versunkenheit

Dargestellt und herausgegeben von H. A. Fischer-Barnicol

Mit einem Vorwort von Karl Rahner
VIV + 278 S. Ln. 39,— DM

Albrecht hat als Arzt, Psychologe und Philosoph die Phänomene mystischen Erlebens in Jahrzehntelangen Forschungen aufgedeckt und dem Verständnis der Wissenschaft erschlossen. Seine mystischen Versunkenheitsausagen stellen ein vorerst einmaliges Dokument dar.

David Bakan

Mensch im Zwiespalt

Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie

Übersetzt von Prof. W. Schoene, Bielefeld.
Mit einem Vorwort von Prof. J. Scharfenberg,
Kiel. Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge*

224 S. Kst. 36,— DM

Bakan analysiert die beiden Grundformen menschlicher Existenz mit den Mitteln der Psychoanalyse: die Existenz des Individuums und seine Teilhabe an einem größeren Organismus, dessen Teil er ist. Das Ergebnis konfrontiert er mit biblischem und theologischem Denken. Das Buch mündet in der Einsicht, daß sich Tun und Geschick Jesu in der Versöhnung der beiden Existenzformen vollendet.

Heinz Müller-Pozzi

Psychologie des Glaubens

Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie

Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche*
192 S. Kst. 22,— DM

Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen und Anstößen, die nicht nur der Religionspsychologie, sondern auch der Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie neue Akzente setzen. *Neue Züricher Zeitung*

Beratende Seelsorge

K.-W. Dahm/H. Stenger
(Hg.)

Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis

Erfahrungsbericht
Gesellschaft und
Theologie/Praxis
der Kirche*

258 S. Kst. 26,— DM

H. J. Clinebell

Modelle beratender Seelsorge

Gesellschaft und
Theologie/Praxis
der Kirche*

288 S. Kst. 24,— DM

J. W. Knowles

Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe

Herausgegeben und
kommentiert von Gün-
ter Hillmann
Gesellschaft und
Theologie/Praxis
der Kirche*

202 S. Kst. 19,50 DM

W. Zijlstra

Seelsorge-Training

Clinical Pastoral Training

Mit einem Nachwort
von H.-Chr. Piper
Gesellschaft und
Theologie/Praxis
der Kirche*

189 S. Kst. 18,— DM

Heije Faber

Junge Erwachsene auf dem Weg zur Selbstfindung

Beratungsreihe 5*
96 S. Kt. 9,50 DM

Klaus Winkler

Emanzipation in der Familie

Beratungsreihe 6*
96 S. Kt. 9,50 DM

* In Gemeinschaft mit
dem Chr. Kaiser Verlag

**Matthias-
Grünewald-
Verlag · Mainz**

GRÜNEWALD

ERICH WEWEL VERLAG

Theologische Wissenschaft — Theologische Fachliteratur — Theologische Themen

Eine kleine Auswahl aus unserem reichhaltigen Angebot:

Joseph Ratzinger

Dogma und Verkündigung

Leinen 29,50 DM, karton. 22,— DM

Joseph Ratzinger schuf mit „Dogma und Verkündigung“ eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Andreas Gruber

Künde die Botschaft

Leinenausgabe mit farbigem Schutzumschlag 24,— DM

Predigthilfen für den Seelsorger.

Die in diesem Sammelband vorgelegten 135 Predigten zu allen Festtagen und festlichen Anlässen des Kirchenjahres sind die reife Frucht einer jahrzehntelangen Seelsorgspraxis des bekannten Predigers und Schriftleiters der größten deutschsprachigen Predigtzeitschrift.

Anna Katharina Emmerick

Visionen und Leben

Leinen 29,— DM

Nach den Dülmener Aufzeichnungen von Clemens Brentano

Ein grundlegendes Werk christlicher Mystik.

Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Dr. Anton Brieger

Gerhard Schmied

Pfarrgemeinderat und Kommunikation

Zur Soziologie einer neuen Institution
kartoniert 14,80 DM

Die Institution des Pfarrgemeinderates hat eine fruchtbare Zusammenarbeit von Gemeinde und Kirche zum Ziel.

Probleme, die in jedem Pfarrgemeinderat an der Tagesordnung sind, werden in dem Werk erstmals praxisbezogen aufgezeigt.

Père Christian

Die Armen vor der Türe

kartoniert 14,80 DM

Der berühmte Armenpfarrer von Paris schreibt seinen Lebensbericht. Père Christian gründete nach dem Krieg das Zentrum „Sainte Colombe“, das er noch heute leitet. Dieser Ort steht allen offen, die im Elend sind und bietet Ruhe, Versorgung und Betreuung sowie neue Hoffnung.

J. B. F. Gottschalk (Herausgeber)

B. S. Witte, J. L. Grubben

Kirche und Homosexualität

kartoniert 12,80 DM

Seelsorge für den Homophilen auf der Grundlage einer neuen Theologie, die ihr Menschenbild nicht der Bibel entnahm, sondern vom Existentialismus kommt.

Bitte fordern Sie unsere ausführlichen Prospekte und unseren Gesamtkatalog an.

ERICH WEWEL VERLAG • Anzinger Straße 1 • 8000 München 80

Bernhard Häring

Das Gesetz Christi

Moraltheologie für Priester und Laien

8. Auflage

3 Bände, 1823 Seiten

Ganzleinen

ab sofort zum Sonderpreis von DM 38.-

Im Lichte der Verlautbarungen und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils gründlich neubearbeitete 8. Auflage

Band I: Grundgestalt des christlichen Daseins
Allgemeine Moraltheologie

Band II: In der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten
Erster Teil der speziellen Moraltheologie

Band III: Das Ja zur allumfassenden Liebesgemeinschaft Gottes
Zweiter Teil der speziellen Moraltheologie

Ein Werk, das in relativ kurzer Zeit eine so hohe Auflagenziffer in der 8. Auflage erreicht hat und in neun Sprachen übersetzt worden ist, bedarf keiner Empfehlung mehr.

Erich Wewel Verlag - Anzinger Str. 1 - 8000 München 80

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu Ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Felzer.

Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Bernhard Häring

Das Gesetz Christi

Moraltheologie für Priester und Laien

8. Auflage

3 Bände, 1823 Seiten

Ganzleinen

ab sofort zum Sonderpreis von DM 38.-

Im Lichte der Verlautbarungen und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils gründlich neubearbeitete 8. Auflage

Band I: Grundgestalt des christlichen Daseins
Allgemeine Moraltheologie

Band II: In der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten
Erster Teil der speziellen Moraltheologie

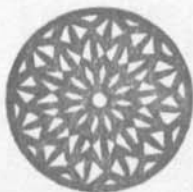
Band III: Das Ja zur allumfassenden Liebesgemeinschaft Gottes
Zweiter Teil der speziellen Moraltheologie

Ein Werk, das in relativ kurzer Zeit eine so hohe Auflagenziffer in der 8. Auflage erreicht hat und in neun Sprachen übersetzt worden ist, bedarf keiner Empfehlung mehr.

Erich Wewel Verlag - Anzinger Str. 1 - 8000 München 80

BINSfeld

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Dels KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

NEU!

LEONHARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute

113 Seiten, kart., 9,80 DM

Holtz berichtet über Wurzeln und
Entstehen des Rosenkranzes in der
Trierer Karthause, seine innere und
äußere Gestalt, über seine Einübung
und Vollzug und provoziert zur Aus-
einandersetzung mit dieser uralten,
aber unüberholbaren Form christ-
licher Meditation.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Peter Krämer, Bonn
Das Recht im Selbstvollzug der Kirche

Jörg Splett, Offenbach
Lebensmöglichkeiten aus dem Glauben?

Josef Meyer zu Schlochtern
Verständigung über den Glauben

Ekkart Sauser, Trier
Beheimatung des Ortskirchenbewußtseins

Hans J. Münk, Freiburg
Moralische Normen, theologische Gewißheit
und Humanwissenschaften

Martin Rock, Mainz
Albert Speers Spandauer Tagebücher

Heft 6
November/Dezember 1976
85. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Wilhelm Pesch, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 48,50 DM, Einzelheft 8,90 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 38,— DM; alle Preise einschließlich 5,5 Prozent Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und eine Mitteilung des Paulinus-Verlages Trier bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Peter Krämer, Nonnenwerth, 5480 Remagen-Rolandseck
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 6050 Offenbach
Josef Meyer zu Schlochtern, Weiherberg 12, 8400 Regensburg
Prof. Dr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Hans J. Münk, Lindenberg 1, 7811 St. Peter
Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Recht im Selbstvollzug der Kirche

*Erwägungen wider die Gefahr einer Verrechtlichung**

Die Beschäftigung mit dem Urchristentum lehrt uns, daß die Kirche von Anfang an rechtliche Strukturen entwickelt hat. Fast ebensoweit läßt sich eine Abwehr kirchlichen Rechts zurückverfolgen, eine Frontstellung gegen tatsächliche oder vermeintliche Formen von Verrechtlichung. Als kritisches Regulativ einer Rechtsordnung, die immer wieder von der Gefahr der Verrechtlichung bedroht ist, erscheint eine solche Frontstellung notwendig und legitim. Zuweilen hat sie sich aber nicht bloß gegen konkrete Rechtsentwicklungen gerichtet, sondern ist als Protest gegen das kirchliche Recht schlechthin aufgetreten, was die Kirchenrechtsbestreitung durch Rudolph Sohm besonders deutlich macht. Davon soll in unserem Zusammenhang jedoch nicht die Rede sein. Als Ausgangspunkt sei vielmehr der Protest gegen das kirchliche Recht gewählt, wie ihn Joseph Klein (1896—1976) vorgetragen hat, der von 1946 bis 1949 Dozent für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn gewesen ist. Klein geriet — vor allem auf Grund seiner Bonner Antrittsvorlesung „Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts“¹ — zunehmend in Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt, was dazu führte, daß er 1953 zur evangelischen Kirche übertrat und in der Folgezeit eine äußerst heftige Kritik an der katholischen Kirche und ihrem Recht übte².

Zwei Zitate mögen das Rechtsverständnis Kleins nach dem Übertritt zum Protestantismus beleuchten. In dem Aufsatz „Skandalon“ heißt es: „Mensch-

* Öffentliche Antrittsvorlesung (23. Juni 1976) anläßlich der Habilitation für das Fach Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

¹ Publiziert als Heft 130 in der Reihe „Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart“, Tübingen 1947 (= J. KLEIN, Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus, Tübingen 1958, 88—114). Die Bonner Antrittsvorlesung Kleins ist am 2. Oktober 1950 auf den Index der kirchlich verbotenen Bücher gesetzt worden; vgl. das Dekret der Kongregation des Hl. Offiziums: AAS 42 (1950) 739.

² Bezüglich einer Gesamtwürdigung der Schriften Kleins vgl. C. KEMMEREN, *Ecclesia et Ius. Analysis critica operum Josephi Klein*, Rom 1963. P. KRÄMER, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen HANS BARION und JOSEPH KLEIN im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Diss. masch. (erscheint in Kürze als Bd. 34 der Trierer Theologischen Studien), besonders §§ 3—5, 8, 10.

liches Verstehen und rechtliches Denken sind die weltlichen Hebel, die das Wort Gottes der Gewalt des Menschen ausliefern und es für seine Zwecke handbar machen. Durch die ‚Erhebung‘ der Forderungen des Evangeliums ins Gesetzliche und Rechtliche werden diese der menschlichen Verfügungsmacht zugänglich... Das aber besagt die Aushöhlung des Evangeliums: aus Gottes frei wirkender Gnade wird für rational-juristisches Verständnis die Bereitstellung von Mitteln zur Erreichung des dem Menschen gesteckten religiösen Ziels³.“ In dieselbe Richtung weist, wenn Klein in dem Aufsatz „Von der Tragweite des kanonischen Rechts“ feststellt: „... das die Rechtsform annehmende Religiöse wird zum Werkzeug der Unfreiheit und Gewalt in der Hand des Menschen⁴.“

Klein nimmt Anstoß an der Verrechtlichung der Kirche, die nach seiner Ansicht bereits gegeben ist, wenn Recht in das personale Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch eindringt und der Gehalt des Glaubens objektiviert und rechtsverbindlich oder gar als göttliches Recht umschrieben wird. Die existentielle Entscheidung eines Ich, das in Gemeinschaft mit dem Du seines Gottes steht, spottet, wie Klein leidenschaftlich formuliert, jeder Objektivation, insbesondere jeder rechtlichen⁵. Der katholische Christ befände sich in einem „Kerker“ der Glaubensgesetzlichkeit, der ihn gefangenhält und verkennen läßt, daß die Forderungen des Evangeliums im Katholizismus eine „pervertierte Form“ angenommen haben. Nur durch „Zertrümmerung dieser Form“ könne daher der ursprüngliche und unverfälschte Gehalt des Evangeliums wieder aufgedeckt werden⁶.

So scharf diese Worte auch klingen, sie dürfen nicht im Sinn einer Negation jeglichen Rechts innerhalb einer Glaubensgemeinschaft interpretiert werden⁷. Nach Klein ist es durchaus zulässig, daß sich christliche Konfessionen bilden, die ihr Gemeinschaftsleben ordnen und gestalten⁸. In dieser Hinsicht kommt dem kirchlichen Recht eine „regulative“ Ordnungsfunktion zu, wie sie schon von R. Bultmann gegenüber R. Sohm vertreten worden ist⁹. Nur darf das Recht keine „konstitutive“ Bedeutung in der Kirche erlangen¹⁰, indem rechtliche Kategorien in die Beziehung zwischen Gott und Mensch eindringen und der Glaube zum

³ Skandalon 1—87, 1 f.; der Aufsatz „Skandalon“ ist in dem gleichnamigen Sammelband erschienen, der die wichtigsten Aufsätze Kleins enthält.

⁴ Skandalon 115—180, 119.

⁵ Vgl. Skandalon, 56, 69, 78 f.

⁶ Skandalon, 123, 267.

⁷ Demgegenüber ist KEMMERER (Ecclesia et Ius, 88) der Ansicht, Klein habe (nach dem Übertritt zum Protestantismus) kirchliches Recht und Verrechtlichung in eins gesetzt.

⁸ Vgl. Skandalon, X, 17, 265.

⁹ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968, 446—463.

¹⁰ Skandalon, 36, 115 ff.

Gehorsam gegenüber einer rechtlichen Instanz herabgewürdigt wird, zum Gehorsam gegenüber einer Kirche, die sich auf göttliches Recht beruft¹¹. Die katholische Kirche ist nach Klein der Gefahr der Verrechtlichung erlegen, weil sie dem Recht eine konstitutive Bedeutung beigemessen hat. Sie stelle sogar den „Prototyp allen totalitären Denkens“ dar, in welcher kein Raum mehr sei für die Freiheit einer Glaubensentscheidung¹². Klein erhebt deshalb die Forderung nach einer „Kirche der freien Gefolgschaft“, die sich nicht auf Recht und Gesetz, sondern allein auf das Wort Gottes stützt und unmittelbar in das Gewissen des einzelnen spricht¹³.

Was ist aber gegenüber einer solchen Charakterisierung der katholischen Kirche und des kirchlichen Rechts zu sagen?

Klein geht von einer Vorentscheidung aus, die er selbst nicht mehr hinterfragt und die H. Barion wie folgt bestimmt: „Das Recht ist ... die normierende Form menschlicher, diesseitiger, irdischer Gemeinschaft und steht daher in unauflöslichem Gegensatz zu der an die Entscheidung des einzelnen gebundenen und ihr allein zugänglichen Sphäre des Religiösen und Ethischen¹⁴.“ Recht erscheint als die Ordnungsform menschlichen Zusammenlebens und vermag an religiös-ethische Sachverhalte nicht heranzureichen, ohne sie zu pervertieren. Von dieser Vorentscheidung aus, die Barion den Darlegungen Kleins entgegenhält, kann freilich nur eine regulative Ordnungsfunktion kirchlichen Rechts gewonnen werden. Die Gegenüberstellung von regulativem und konstitutivem Ordnungsrecht bedeutet aber, worauf H. Dombois aufmerksam macht, einen Widerspruch in sich selbst. „Denn die regulative Funktion ist eine kritische, jurisdiktionelle, die, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, Recht und Unrecht kirchlicher Gestaltung sondern, das Falsche vom Rechten trennen muß. Räumt man ihr aber diese weittragende Befugnis ein, so ist man gezwungen, die Rechtsdimension auch als konstitutiv gegeben anzusehen¹⁵.“ Das heißt, eine ihren Sinn erfüllende regulative Funktion des kirchlichen Rechts setzt eine konstitutive Rechtsdimension im Wesen der Kirche voraus.

Es muß die auf Grund der Vorentscheidung Kleins nicht mehr zu beantwortende Frage gestellt werden, was denn die „regula“, der Maßstab, für ein „regulatives“ Ordnungsrecht ist, warum und nach welchen Kriterien kirchliches Recht überhaupt entwickelt und entfaltet werden soll. Durch die Beantwortung

¹¹ Skandalon, IX, 23 ff., 69.

¹² Skandalon, 2; vgl. ebd. IV, 55.

¹³ Vgl. z. B. Skandalon, 170—180.

¹⁴ H. BARION, Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts: Reformation, Schicksal und Auftrag. Festgabe für JOSEPH LORTZ, Bd. 1, hrsg. v. E. ISELOH — P. MANNS, Baden-Baden 1958, 549—586, 551.

¹⁵ H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1969, 34.

dieser Frage würde die regulative Ordnungsfunktion bereits überschritten und die konstitutive Bedeutung des Rechts im Selbstvollzug der Kirche angesprochen. Hierfür soll das II. Vatikanische Konzil näher betrachtet werden, das die Gefahr der Verrechtlichung im Verständnis des Glaubens und der Kirche keineswegs verharmlost hat. Denn schon während der ersten Konzilsperiode protestierten viele Konzilsväter gegen das Bestreben, rechtliche Gesichtspunkte bei der Ausarbeitung einzelner Konzilstexte allzu stark in den Vordergrund zu stellen¹⁶. Dieser Protest sollte fortan in der Konzilsaula nicht mehr verstummen. Beispielfhaft seien einige Reden angeführt, die sich auf das Schema zur dogmatischen Konstitution über die Kirche aus dem Jahr 1962 beziehen¹⁷.

Eingeleitet wurde der konziliare Protest durch Kardinal A. Liénart, Bischof von Lille, der sich entschieden gegen die einfache Identifikation zwischen der katholischen Kirche und dem mystischen Leib Christi wandte. Auf Grund dieser Identifikation werde der Geheimnischarakter der Kirche entstellt und die Tatsache verdunkelt, daß auch die getrennten Christen zum mystischen Leib Christi gehören, wenngleich die katholische Kirche als die sichtbare Manifestation des Leibes Christi zu bestimmen sei. Deshalb fordert Kardinal Liénart, die Kirche weniger unter einem bloß rechtlichen Aspekt zu sehen, sondern ihr innerstes Wesen zum Ausdruck zu bringen.

Eine rein rechtliche Betrachtungsweise wirkt sich, wie aus den Reden vieler Konzilsväter hervorgeht, gefährlich auf das Verständnis des Glaubens und der Kirche aus. So bemängelte Bischof G. Huyghe von Arras gegenüber dem zur Diskussion stehenden Schema, daß die Kirche als eine Macht dargestellt werde, die alle Völker und alle Menschen ihrer Herrschaft unterwerfen wolle; dieser Geist des Rechts und der Herrschaft aber sei dem Geist Christi völlig fremd. Bischof J. Gargitter von Brixen und Bischof A. Elchinger, der damalige Koadjutor von Straßburg, verlangten des weiteren, daß die Rechte und Pflichten, die allen Gliedern der Kirche eigen sind, positiver und deutlicher herausgestellt werden sollten. Während gestern vor allem die Hierarchie der Kirche hervorgehoben worden sei, müsse heute über das Volk Gottes und über die Laien gehandelt werden; im vorgelegten Entwurf zur Kirchenkonstitution sei dies wohl ansatzweise geschehen, aber in einer allzu rechtlichen Form, die die Stellung hierarchischer Amtsträger einseitig unterstreiche.

Den Höhepunkt innerhalb des konziliaren Protestes bildet jedoch die Rede Bischof E. de Smedt's von Brügge. In scharfen Worten geißelt er den Triumpha-

¹⁶ Vgl. hierzu G. PHILIPS, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“: LThK Vat II/1 139–155, 140 f.; H. MÜHLEN, Der Kirchenbegriff des Konzils: Die Autorität der Freiheit I, hrsg. v. J. C. HAMPE, München 1967, 291–313, 291 ff.

¹⁷ Vgl. die Belege bei KRÄMER, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts, § 14.

lismus, Klerikalismus und Juridismus. Die Kirche ist nach de Smedt triumphalistisch, wenn sie sich selbst darstellt, als ob sie sich auf einem Eroberungszug befinde und von Sieg zu Sieg voranschreite. Die Kirche erscheine sodann klerikalistisch, wenn die Hierarchie losgelöst von der Gesamtwirklichkeit des Volkes Gottes gesehen und ihr Tun nicht mehr als ein Dienst verstanden werde. Und schließlich ist die Kirche, wie de Smedt betont, juridistisch, wenn sie in rechtlich abgrenzender Weise bestimmen will, wer nicht mehr zu ihr gehört, und dabei die getrennten Christen in abweisender Form als Außenstehende betrachtet, so daß das Gemeinsame, das die getrennten Christen mit der katholischen Kirche verbindet, außer Betracht bleibt¹⁸.

Hieraus wird ersichtlich, daß die konziliare Frontstellung gegen den Juridismus, gegen die Verrechtlichung im Verständnis des Glaubens und der Kirche, darauf abzielt, das kirchliche Recht nicht bloß in Richtung auf die Hierarchie der Kirche zu bestimmen, so daß nur diejenigen zur Kirche gerechnet werden, die sich eben dieser Hierarchie unterwerfen¹⁹. Das kirchliche Recht als solches wird nicht abgelehnt, sondern jene einseitige und verengte Sicht, die das Leben der Kirche mehr oder weniger ausdrücklich auf die Aktivität kirchlicher Amtsträger reduzieren will. Und wie der Angriff auf den Triumphalismus nicht die Überzeugung preisgibt, daß sich die Kirche als das Zeichen des Heiles versteht²⁰, und wie der Angriff auf den Klerikalismus nicht die Tatsache ausschließt, daß zur Kirche wesensnotwendig der Dienst ordinierter Amtsträger gehört²¹, ebensowenig stellt der Protest gegen den Juridismus das kirchliche Recht grundsätzlich in Frage, sondern fordert die Einschränkung und Begrenzung eines allzu klerikalen Rechts, um die Stellung des Laien in der Kirche stärker zu berücksichtigen²².

¹⁸ Die Kirche ist noch nicht juridistisch, wenn für die volle Zugehörigkeit zu ihr bestimmte Bedingungen aufgestellt werden; DE SMEDT richtet sich vielmehr dagegen, daß diese Bedingungen einseitig herausgestellt werden, wobei das Glaubensleben der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unberücksichtigt bleibt.

¹⁹ Dabei ist zu beachten, daß der kanonistische Begriff von der Kirchengliedschaft (c. 87 CIC), den das II. Vatikanische Konzil vorausgesetzt und vertieft hat, bereits weiter gefaßt ist und vom Sakrament der Taufe ausgeht. Vgl. hierzu vor allem K. MÖRSDORF, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, hrsg. v. E. FRIES²NHAHN — U. SCHEUNER in Verbindung mit J. LISTL, Berlin 1974, 615—634; W. AYMANS, Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils: AfkKR 142 (1973) 397—417; M. KAISER, Zugehörigkeit zur Kirche: IkZ 5 (1976) 196—206.

²⁰ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG), Art. 1; 9, 2.

²¹ LG 10, 2; 18.

²² Vgl. besonders LG 30—33.

Als Ergebnis kann somit festgehalten werden, daß das II. Vatikanische Konzil von einem ganz anderen Begriff der Verrechtlichung ausgeht, als es Kleingetan hat. Von Verrechtlichung kann nach dem Konzil nicht dann gesprochen werden, wenn Recht in das personale Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch eindringt und als eine konstitutive Größe im Selbstvollzug der Kirche erscheint, sondern nur dann, wenn das Leben der Kirche auf Grund rechtlicher Strukturen in einseitiger Weise auf das Tun hierarchischer Amtsträger reduziert wird²³. Dabei ist der konziliare Protest gegen die Verrechtlichung nicht wirkungslos geblieben. Führt er doch dazu, daß die ersten Konzilsschemata abgewiesen oder völlig umgearbeitet worden sind. Entsprechend den Voten der Konzilsväter formulieren die approbierten Konzilstexte grundlegende Rechte und Pflichten, die allen Gläubigen eigen sind, so daß die allen Unterscheidungen vorausliegende Einheit des Gottesvolkes zum Vorschein kommt²⁴. Und zum andern betont das Konzil nachdrücklich die Freiheit der Glaubensentscheidung²⁵, die nicht durch den Gehorsam gegenüber einer kirchlichen Instanz ersetzt werden kann, und vermeidet eine einfache Identifikation zwischen der katholischen Kirche und der Kirche Christi²⁶.

Für die Nachkonzilszeit muß jedoch noch auf eine weitere Form der Verrechtlichung hingewiesen werden, die nicht so sehr in einer inhaltlichen Verzerrung kirchlicher Rechtsstrukturen nach Art einer hierarchologischen Engführung gelegen ist, sondern eher in formaler Hinsicht zum Ausdruck kommt²⁷. Denn Verrechtlichung kirchlichen Gemeinschaftslebens kann sich auch in einer Rechtsproduktion ohnegleichen dokumentieren, die immer mehr Lebensbezüge einer gesetzlichen Normierung unterwirft, die eine Schwäche der Gemeinschaft zu außerrechtlicher Bewältigung anstehender Sachprobleme offenbart und insofern als Zeichen religiöser Armut zu werten ist. Wir werden heute mit einer Fülle rechtlicher Neuregelungen konfrontiert, die in ihrer Gesamtheit nur schwer zu überschauen sind, die sich häufig nicht scharf voneinander abgrenzen lassen und dadurch unwirksam bleiben²⁸. Eine Konzentration scheint geboten, was

²³ Allerdings kann durch eine derartige Verrechtlichung auch das personale Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch betroffen werden, insofern jedwede Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott völlig zurücktritt.

²⁴ Vgl. P. KRÄMER, Zur Problematik der Bestimmung von Grundrechten in der Kirche (erscheint im nächsten Heft des ÖA fKR).

²⁵ II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (DH), Art. 10; 11.

²⁶ LG 8, 2.

²⁷ Beide Gesichtspunkte können freilich nicht exakt voneinander unterschieden werden; denn formale Schwächen in der Rechtsgestaltung haben inhaltliche Verzerrungen im Gefolge.

²⁸ Vgl. die Übersicht über die nachkonziliare Gesetzgebung bei A. HOLLERBACH, Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts, Karlsruhe 1974, 18—39.

zum Beispiel insbesondere für den Ausbau synodaler Strukturelemente in der Kirchenverfassung gilt, etwa für die rechtliche Ausgestaltung des nachkonziliaren Rätessystems.

In Anbetracht der Gefahr einer Verrechtlichung soll nunmehr gefragt werden, welche Funktion dem kirchlichen Recht nach dem II. Vatikanischen Konzil zufällt.

Recht ist nach der Lehre des Konzils — entgegen der Ansicht von Klein — bereits in der Beziehung Gott — Mensch, das heißt in der Korrelation Offenbarung — Glaube und in dem heilsökonomischen Verständnis der Kirche grundgelegt. Für diese Feststellung finden sich in den Konzilstexten verschiedene Ansatzpunkte, die im folgenden mehr thesenartig aufgezeigt werden sollen.

1. Das Recht auf religiöse Freiheit gründet in der Würde der menschlichen Person²⁹, ist zugleich aber auch nach Artikel 9—14 der Erklärung über die Religionsfreiheit in der Offenbarung verankert. Dieses Recht besagt, daß kein Zwang bei der Annahme und bei der Bewahrung des Glaubens ausgeübt werden darf, weil der Glaubensakt „seiner Natur nach ein freier Akt“ ist und „jede Art von Zwang“ ausschließt³⁰. Dementsprechend müßte c. 1351 CIC erweitert werden; das heißt, die Ausübung von Zwang ist nicht nur für die Annahme des Glaubens zu untersagen, wie es der angeführte Kanon tut, sondern auch für das Festhalten an dem einmal übernommenen Glauben. Allerdings ist zu beachten, daß das Vorgehen einer Religionsgemeinschaft, die ihren Glaubensgehalt in verpflichtender Weise vorlegt, nicht als Zwang zu werten ist; von Zwang kann erst dann gesprochen werden, wenn eine Person oder Gemeinschaft auf die Glaubensentscheidung eines anderen mit physischer Gewalt oder psychischen Druckmitteln einzuwirken versucht³¹. Vom Recht auf religiöse Freiheit, das Zwangsmaßnahmen ausschließt, gilt ganz allgemein, daß es eine Voraussetzung für die Korrelation Offenbarung — Glaube darstellt, freilich keine Voraussetzung, die dieser Korrelation äußerlich bliebe, sondern eine Voraussetzung, die das Offenbarungsgeschehen und den Glaubensvollzug selbst bestimmt.

2. Die Offenbarung Gottes erhebt einen Anspruch auf Glaubensgehorsam und erscheint für den Menschen je nachdem, wie er sich zu eben dieser Offenbarung verhält, als Heil oder als Gericht³². Auf Grund des Offenbarungsge-

²⁹ DH 2.

³⁰ DH 10.

³¹ Vgl. DH 2, 2; 4, 4; 11, 2.

³² II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ (DV), Art. 3—5; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“ (AG), Art. 8; DH 11, 1. Vgl. auch O. SAIER, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 54 ff.

schehens steht der Mensch in einer besonderen Beziehung zu Gott, der er nicht entrinnen kann. Diese Beziehung ist indes rechtlicher Natur, da sie die Zuständigkeit des Menschen im Hinblick auf Gott wesentlich bestimmt, und weist als solche eine doppelte Gestalt auf: Einmal fällt der Mensch in Schuld, wenn er den Glaubensgehorsam verweigert, den er Gott schuldet; zum andern wird der Mensch, insofern er den Glaubensgehorsam vollzieht, von Gott gerechtfertigt, ins Recht gesetzt und an Kindes Statt angenommen; dadurch gewinnt der Mensch Anteil an dem Neuen Bund, der in seiner Endgültigkeit und Unüberholbarkeit nur mehr abgelöst wird durch die Wiederkunft Christi am Ende der Weltzeit³³.

3. Obgleich die Offenbarung ein personal-dialogisches Geschehen bezeichnet, ist sie als inhaltlich bestimmte Wirklichkeit einer rechtlichen Abgrenzung zugänglich und bedürftig. Es wäre eine personalistische Verengung des Offenbarungsbegriffs, die zur Auflösung personaler Bezüge überhaupt führen würde, wollte man dies bestreiten; denn es kommt bei personalen Bezügen nicht bloß auf das Bestehen eines Bezugsverhältnisses — hier: des Offenbarungsgeschehens — an, sondern auch auf das, was ausgesagt und gefordert ist³⁴. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß es ein Fortschreiten im Glaubensverständnis³⁵ und eine Hierarchie der Glaubenswahrheiten³⁶ gibt, obliegt dem kirchlichen Lehramt die Aufgabe, das, was von Gott zum Heil des Menschen geoffenbart worden ist, in verbindlicher und unverwechselbarer Weise vorzulegen, ohne daß dies hier näher entfaltet werden könnte. Es muß der Hinweis genügen, daß die Konzilstexte die dienende Funktion des Lehramtes und den Primat des Wortes Gottes herausstellen, wenn es zum Beispiel in Artikel 10,2 der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung heißt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt³⁷...“

³³ DOMBOIS kommt das Verdienst zu, nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß sich das Heilshandeln Gottes am Menschen in der Gestalt von Rechtsvorgängen vollzieht (Das Recht der Gnade I, 90—233).

³⁴ Vgl. H. WALDENFELS, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie, München 1969, 297—300.

³⁵ II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (GS), Art. 62, 2. LG 12, 1; DV 8, 3. J. RATZINGER bemängelt, daß DV 8,3 von einem allzu positiven Traditionsbegriff ausgegangen sei und die Gefahr einer negativen entstellenden Tradition verharmlost habe (Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: LThK Var II/2 504—528, 518 ff.).

³⁶ II. Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (UR), Art. 11, 3.

³⁷ DV 10, 2; vgl. DV 7, 2; 8, 3; LG 25.

4. Schließlich versteht sich die Kirche als das „allumfassende Heilssakrament“³⁸. Als solches bildet sie, wie es im Artikel 8,1 der Kirchenkonstitution heißt, „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“, eine Wirklichkeit, die nicht aus einem bloßen menschlichen Ordnungsbedürfnis hervorgeht, sondern im Heilshandeln Gottes begründet liegt³⁹. Dabei dürfen die Glieder der Kirche nach der Lehre des Konzils nicht heilsindividualistisch nur als einzelne gesehen werden; sie stehen vielmehr in einer „wechselseitigen Verbindung“ zueinander⁴⁰, wie aus den Bildbegriffen vom „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ erhellt⁴¹. Die wechselseitige Verbundenheit, in der die Glieder der Kirche zueinander stehen, weist aber eine rechtliche Dimension auf, denn bei aller Verschiedenartigkeit in der Ausübung von persönlichen Gnadengaben (Charismen) ist sie einerseits durch die Gemeinsamkeit von grundlegenden Rechten und Pflichten, andererseits durch den Dienst ordnierter Amtsträger gekennzeichnet, denen eine besondere Verantwortlichkeit in der Heilssendung der Kirche⁴², eine spezifische Rolle in der Verkündigung des Wortes und im Vollzug der Sakramente⁴³, zufällt.

Als weiteres Ergebnis kann somit festgehalten werden: Indem das II. Vatikanische Konzil von einem ganz anderen Begriff der Verrechtlichung ausgeht, als es Klein getan hat, vermag es zu einer positiveren Beurteilung des kirchlichen Rechts vorzustoßen. Denn dieses Recht ist nicht menschlicher Willkür oder menschlicher Verfügungsmacht ausgeliefert, sondern in der Korrelation Offenbarung — Glaube und im heilsökonomischen Verständnis der Kirche grundgelegt. Eine rein regulative Ordnungsfunktion genügt nicht. Unter dieser Rücksicht sind zwei Extreme zu vermeiden. Würde kirchliches Recht einseitig in der Korrelation Offenbarung — Glaube aufgesucht, wäre es zur Wirkungslosigkeit in der konkreten Kirche verurteilt⁴⁴. Würde kirchliches Recht hingegen losge-

³⁸ LG 48, 2; vgl. LG 1; 9, 3; AG 5, 1; GS 45, 1.

³⁹ LG 2—4.

⁴⁰ LG 9, 1.

⁴¹ Vgl. W. AYMANS, „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ in der *Communio*-Struktur der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zur Ekklesiologie: *TrThZ* 81 (1972) 321—334.

⁴² P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra-Potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973, 63—70, 111—115.

⁴³ K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des *Codex Iuris Canonici* I, München — Paderborn — Wien 1964, 14 ff.

⁴⁴ A. ROUCO-VARELA bemerkt gegenüber den neueren Ansätzen innerhalb der evangelischen Rechtstheologie: „Das *ius divinum* wird in eine so enge Beziehung zu der Heilstat Gottes in Christus gebracht und so sehr spiritualisiert, daß keine Möglichkeit für seine historische Übersetzung bzw. für seine realjuristische Wirksamkeit — und zwar nicht einmal in der Kirche — übrigbleibt“ (Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs: *AfkKR* 140, 1971, 106—136, 135).

löst von der Offenbarungswirklichkeit bloß im Hinblick auf die Kirche als gesellschaftliches Gefüge und insofern kirchenzentrisch gesehen, könnte es letztlich einer positivistischen Auflösung nicht entraten⁴⁵. Vielmehr sind die rechtlichen Aspekte in der Korrelation Offenbarung — Glaube und im heilsökonomischen Verständnis der Kirche gleich wesentlich. Als rechtstheologisches Kernproblem erscheint daher die Verbindung beider Betrachtungsweisen, die Verknüpfung der rechtlichen Aspekte, die in der Korrelation Offenbarung — Glaube und im heilsökonomischen Verständnis der Kirche gelegen sind.

Versteht man unter Verrechtlichung mit dem II. Vatikanischen Konzil eine inhaltliche Verzerrung kirchlicher Rechtsstrukturen, ist zu bedenken, daß eine solche Verzerrung in ganz verschiedener Richtung möglich ist. Ein Blick auf die wechselvolle Geschichte der Kirche vermag dies eindeutig zu bestätigen. So kann eine Verzerrung nicht bloß in Richtung auf eine einseitige Herausstellung hierarchischer Funktionen gegeben sein, wogegen sich das Konzil gewandt hat, sondern auch hinsichtlich einer falschen Angleichung an staatliche Strukturmodelle oder hinsichtlich einer Verkürzung des geistlichen Amtes. Um derartige Verzerrungen zu überwinden, ist eine Besinnung auf die Gesamtwirklichkeit der Kirche als Volk Gottes und Leib Christi erforderlich, eine Besinnung auf die Fülle der kirchlichen Heilssendung in Wort und Sakrament. Wird unter Verrechtlichung hingegen mehr in formaler Sicht eine unerträgliche Ausweitung des Rechts verstanden, ist kritisch zu prüfen, was einer positiv-rechtlichen Normierung in der Kirche unterzogen werden soll. Denn es geht nicht an, kirchlich-rechtliche Normierungen willkürlich auswuchern zu lassen; haben diese doch nur den Sinn, das der Kirche vor- und aufgegebenen Recht — wie auch immer ein solches Recht im einzelnen zu umschreiben ist — entsprechend den Erfordernissen einer bestimmten Zeit sichtbar zu machen, um dadurch die Erfüllung der kirchlichen Heilssendung zu ermöglichen.

Die Kritik am kirchlichen Recht artikuliert sich häufig in dem Wort von der Ohnmacht des Rechts⁴⁶. Wenn aber das Recht ohnmächtig ist, muß das Unrecht offenbar mächtig sein. Die Alternative zur Ohnmacht des Rechts ist die Macht des Unrechts, eine Alternative, die unannehmbar erscheint. Gewiß ist es

⁴⁵ Dies trifft für die Bestimmung des kirchlichen Rechts als eines rein regulativen Ordnungsrechts zu, insofern kirchliches Recht in einem losen und grundsätzlich lösbaren Zusammenhang mit der Kirche gesehen wird. Doch genügt es auch nicht, kirchliches Recht — was der katholischen Kirchenrechtswissenschaft in einem starken Maße anzulasten ist — „auf einen voluntaristisch verstandenen Stiftungswillen Christi zurückzuführen“, um es dann alsbald in einen weltlichen Bereich zu entlassen (vgl. A. ROUCOVARELA, Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes: AfKR 138, 1969, 95—113, 110).

⁴⁶ Vgl. z. B. M. LIMBECK, Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972. Auffallend ist, daß LIMBECK Gesetz und Recht weitgehend miteinander identifiziert (ebd. 108—111).

der Kirche stets aufgegeben, jeder Art von Verrechtlichung zu wehren und Rechtsformen zu entwickeln, die den jeweiligen Zeitumständen angepaßt sind, ohne die kirchliche Heilssendung zu verkürzen. Es obliegt ihr die ernste Verpflichtung, inhaltliche Verzerrungen kirchlicher Rechtsstrukturen abzubauen und Auswucherungen rechtlicher Normierungen in Lebensbereiche hinein zu verhindern, die der freien Gestaltung überlassen bleiben sollten. Der Gefahr der Verrechtlichung in der Kirche kann aber nicht durch Herabsetzung und Minimalisierung des Rechts wirksam begegnet werden, sondern nur dadurch, daß die konstitutive Bedeutung des kirchlichen Rechts als eines dienenden Rechts anerkannt wird; denn dieses Recht hat dem Vollzug des Glaubens und der Verwirklichung der Kirche zu dienen, indem es die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden an ihren Ursprung bindet und zugleich Räume der freien Entfaltung eröffnet.

Lebensmöglichkeiten aus dem Glauben?

Man könnte die Frage zunächst so verstehen, als ginge es darum, über die natürlichen Möglichkeiten hinaus und im Vergleich mit anderen Offerten zur Steigerung der Lebensqualität das spezifische Angebot des christlichen Glaubens zu ermitteln und es vielleicht auf seine Marktchancen hin zu prüfen. Demgegenüber sei die hier versuchte Antwort gleich anfangs in aller Klarheit auf die These gebracht: *Leben ist rechtfertigbar nur aus dem biblischen Glauben möglich.*

Anders gesagt, will das Folgende eine katholisch-philosophische Lesart des von Eberhard Jüngel geliebten Luther-Satzes bieten: „Paulus . . . breviter hominis definitionem colligit dicens Hominem iustificari fide¹.“ Das heißt, in Prägnanz lasse der Mensch sich dadurch definieren, daß er durch Glauben gerechtfertigt wird. Praktisch gewendet, sagt unsere These, „daß der Mensch ohne Gott eigentlich nicht menschlich zu sein vermag“ (Jüngel 134).

Ehe das im einzelnen entfaltet und damit begründet werden soll, sind mögliche Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, die sonst alles weitere blockieren. So nennt Jüngel dies eine „etwas fatale Sentenz“ und hält sie (mit der nach ihm „das Unternehmen der natürlichen Theologie steht und fällt“) für abzulehnen, weil sie die Angewiesenheit des Menschen auf die *Freiheit* eines anderen nicht respektiere. Das heißt, die These erscheint als totalitär, also unmenschlich.

Dieser Vorwurf wäre, wenn er zuträfe, tödlich. Darum müssen wir, vor allem weiteren, erst ihm begegnen. — Vorweg dazu dies: es wird weder behauptet, ausdrücklicher, erst recht gar bloß behaupteter Gottesbezug *garantiere* das Menschsein, noch wird vertreten, Menschlichkeit sei außerhalb eines *bewußten* Gottesbezugs nicht möglich. Die These sagt nur, solche Menschlichkeit sei dann nicht adäquat zu *begründen*; sie könne sich ihrer theoretischen wie praktischen Bestreitung gegenüber nicht *rechtfertigen*.

Daß nach christlichem Glauben auch solch ein Menschsein, nenne man dies nun anonym, implizit oder prospektiv, *tatsächlich* von Gott und aus der Gnade

¹ Disp. de homine (1536): WA 39/I 176. E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: H.-G. GADAMER — P. VOGLER (Hrsg.), Philosophische Anthropologie. Erster Teil (Neue Anthropologie 6), Stuttgart 1975, 342—372; ders., Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen, in: E. KLINGER (Hrsg.), Christentum außerhalb der Kirche, Freiburg 1976, 122—138.

Jesu Christi lebt, ist theologisch inzwischen wohl unbestritten (jedenfalls bestreitet auch Jüngel es nicht). — Nur wird gegen fundamentaltheologische bzw. religionsphilosophische Konsequenzen daraus der Hinweis auf Gottes zu wahrende Freiheit ins Feld geführt. Mit welchem Recht?

Mir scheint, auf Grund eines Mangels an Unterscheidung. Geben wir dafür der Argumentation im ganzen das Wort: „Der Mensch ist auf die Freiheit eines anderen angewiesen, ohne den er ebensowenig Mensch wäre, wie er es wäre, wenn er diesen anderen als für sich, den Menschen, notwendig deduzieren könnte. Das gilt für das Verhältnis des Menschen zu Gott, hat aber seine genaue Analogie im Verhältnis von Mensch und Mitmensch. Der Mensch ist auf den Menschen angewiesen, um Mensch sein zu können, aber auf den Menschen als einen sich *frei* Gebenden“ (134).

Die *freie* Zuwendung des anderen ist *mir notwendig*, in der Tat. Warum sollte ich das nicht — so widerspruchsfrei wie unwidersprechlich — feststellen können? Max Frisch etwa hat das wiederholt thematisiert². Und für die „genaue Analogie“ dessen im Verhältnis zu Gott sei hier nur der große Name Henri de Lubacs genannt. Dieser Anthropologie zufolge ist der Mensch naturhaft aus auf eine übernatürliche Erfüllung; er ist von Natur aus hingerichtet auf ein Ziel, das diese Natur prinzipiell übersteigt — so wie jeder lebensnotwendig mehr (freie) Zuwendung braucht, als er beanspruchen könnte³.

Hier herrschen eben nicht streng korrelative Verhältnisse. Darum nimmt die Notwendigkeit des anderen für mich ihm nicht seine Freiheit mir gegenüber und macht sie ihn keineswegs zu meiner „notwendige(n) Funktion“. Notwendig ist mir ja eben seine Freiheit und an seinem Ja zu mir dessen ungenötigte Souveränität. Wobei im Hinblick auf das Unternehmen natürlicher Theologie noch angemerkt sei, daß dieses Ja nicht erst dem schon konstituierten Ich gegenüber zur Frage steht, sondern bereits für dessen ursprüngliche Konstitution. Dies ist gerade das Thema des ersten Schritts unserer Überlegung.

Aber damit sind wir aus den Vorklärunen schon in die eigentliche Begründung der These geraten. Sie soll in drei Schritten unternommen werden: 1. Achtung der Person läßt sich ohne Rückgriff auf den Schöpfergott nicht rechtfertigen. 2. Für den der Unmenschlichkeit schuldig Gewordenen gibt es keine menschliche Hoffnung auf Leben ohne göttliche Rechtfertigung. 3. Der um der Menschlichkeit willen geforderte Aufbruch aus der Rechtsordnung zur Brüderlichkeit kann nur im Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden.

² Vgl. seine Tagebuchnotizen über das ebenso lebensnotwendige wie unerzwingbare, nicht einmal zu fordernde „Klima der Sympathie“ (den „Schutzengel“, den wir stets brauchen): Tagebuch 1946—1949, Frankfurt/M. 1950, Neujahrstag 1949 (Ges. Werke, Frankfurt/M. 1976, II [wa 4] 635 ff.).

³ Le Mystère du Surnaturel (1965). Deutsch (v. H. U. v. BALTHASAR): Die Freiheit der Gnade. 2 Bde., Einsiedeln 1971. (Vgl. Stimmen der Zeit 192 [1974] 748 f.).

1. Respektierung der Person läßt sich nur im Blick auf ihren Schöpfer rechtfertigen

Tatsächlich ist der Begriff der Person erst durch die biblische Tradition in die Geschichte des menschlichen Denkens gekommen, und es läßt sich zeigen, daß er prinzipiell mit dem Begriff der Schöpfung verknüpft ist.

Wie nämlich soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasi-natural-Gesellschaftlichen der Einzelne in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können?

Die Frage stellt sich gleichermaßen auf zwei Ebenen: einmal hinsichtlich allgemeiner Humanität, sodann bezüglich der privaten Intimität von Freundschaft und Liebe. Für die erste Ebene liegt ihre Unbeantwortbarkeit auf der Hand; darum allenthalben die „Flucht ins Private“, sobald es den Menschen nicht mehr genügt, sich für eine allgemeine bessere Zukunft verbrauchen zu lassen. Gehen wir darum bewußt den schwereren Weg und lassen wir uns auf die zweite Ebene der Fragestellung ein.

Wenn das Grundwort der Liebe heißt: Es ist gut, daß es dich gibt⁴, was erwidert es dann auf die Frage: Warum? — Berufte sich die Antwort auf irgendwelche Qualitäten, von Augenfarbe und Körpermaßen bis zum Intelligenzquotienten oder Herzensbildung, dann gilt das „Es ist gut . . .“ nicht unbedingt, sondern nur im Maß dieser Qualitäten, also durch sie bedingt. Indem also derart der Mensch von sich her bejaht wird, wird er nur in Grenzen und mit Vorbehalt bejaht (mit dem Vorbehalt des Schwindens dieser Vorzüge und Eigenschaften).

„Ich liebe dich“ heißt somit hier: ich brauche dich — im Maße deiner Brauchbarkeit für mich. — Und so *will* der Mensch in Wahrheit *auch* bejaht und geliebt sein. Er möchte keineswegs bloß „interesseloses Wohlgefallen“ erregen, sondern auch Begehren; er will brauchbar und nützlich sein, nicht überflüssig (sei's auch als überflüssiger *Luxus*). Ein Bejahtwerden jenseits des Bedürfnisses (auch subtilerer Bedürfnisse — etwa jener, Zärtlichkeit zu *schenken*, zu helfen zu schützen u. ä.) entspränge nämlich reiner Laune und Willkür und wäre noch weniger ernst und dauerhaft, noch weniger menschenwürdig als das unter Umständen bald abgesättigte Bedürfnis. Wie sonst aber sollte der Mensch die Dimension des Bedürfnisses zwar nicht verlassen, aber übersteigen können?

So steht man vor dem Dilemma: entweder Bedürfnis (und Liebe nur nach dessen Maß) oder Willkür und Laune (und Liebe nach deren Maßlosigkeit). Als mögliches Jenseits dessen beschwört nun der Dichter die Liebe selbst. So

⁴ J. PIEPER, Über die Liebe, München 1972, 38 ff.

Elizabeth Barrett-Browning in dem berühmten 14. Gedicht ihrer „Sonette aus dem Portugiesischen“:

If thou must love me, let it be for nought
Except for love's sake only . . .

In Prosa-Übersetzung:

Wenn du mich lieben mußt, so laß es nur der
Liebe wegen sein. Sag nicht: ‚Ich liebe sie ob ihres
Lächelns, ihres Blicks, der Weise, wie sie freundlich
spricht, und wie sie geistreich

mit mir übereinstimmt, so daß meine
Tage leicht und heiter durch sie werden.‘
Denn das mag sich ändern, Liebster,
jedenfalls für dich, und so gewirkte Liebe

löste sich dann auf. Auch liebe mich nicht deshalb,
weil dein Mitleid mir die Wangen trocknet:
wen du tröstest, der vergißt zuletzt

vielleicht die Tränen und verliert so deine Liebe.
Doch um der Liebe willen liebe mich, dann
liebst du immer: durch der Liebe Ewigkeit.

So der Dichter. Doch was läßt sich philosophisch unter „der Liebe (als solcher)“ in diesem Zusammenhang denken, so daß man ihretwegen zu lieben hätte? Was über das Verhältnis des konkreten Geliebten und der Liebe zu ihm zu dieser ewigen Liebe wie der Liebe zu dieser? Ist „Liebe“ ein Ideal, ein Imperativ, ein Leistungsauftrag (bei dem gar, romantisch, die Anwesenheit des konkreten Geliebten eher stört), ein Traum, eine Lebensmacht oder was immer?

Kurzum: ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen ist verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar Ja sagen können, dann muß mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm.

Und gehen wir noch einen Schritt weiter: Warum wird dieses Ja Gottes letztlich mitgesprochen? Wenn es zuletzt nur um des bejahten Menschen willen geschähe, wäre es wieder nur nach dessen Maß rechtfertigbar, also bedingt und

endlich. Unbedingt geschieht das Mit-Ja nur, wenn Gottes Ja im Ja zu dem bejahenden *Gott selbst* mitgesagt wird.

Wir haben damit ein für manchen Leser paradoxes Ergebnis erreicht: Wer von ewiger Liebe, von Heiligkeit und Göttlichkeit der Liebe, ja von Liebe zu Gott reden wollte, nur um seiner Faszination durch den anderen Menschen Worte zu leihen, mag psychologisch wie poetisch aufrichtig und im Recht sein; vor dem Urteil des Denkens und darum auf dem Prüfstand der Zeit entlarvt sich solches Reden als Selbstmißverständnis. Derart ungedeckter Unbedingtheits-Anspruch überfordert den Menschen, sobald der anfängliche Zauber einer Verbindung verblaßt. (Daß er aber zugleich von ihm nicht lassen kann, in der Suche nach Bejahtwerden-Können wie Bejahen-Können, erklärt die Zunahme des Partnerwechsels, in Lebensläufen, die nicht einmal odysseisch heißen dürfen, weil sie kein Ithaka kennen.) — Umgekehrt aber: im Ja zu Gott Ja zu dem Ja zu sagen, mit dem er den Menschen bejaht, erreicht den anderen in seinem personalen Zentrum, zu dem weder Bedürfnis noch Laune noch eine Religion der Liebe als solcher gelangen.

So sehr es also nach einem oft nachgesprochenen Wort Charles Péguy's gewisse Fromme geben mag, die, weil sie niemanden lieben, behaupten, sie liebten Gott⁵, so sehr gilt andererseits — und zwar, wie gezeigt, in streng philosophischer Reflexion —, daß wahre Liebe zum Nächsten und Allernächsten eingebettet ist in die (und sei es „anonyme“) Liebe zu Gott.

Erst recht gilt das nun für die Liebe zu den Fernsten, ja schon, um das große Wort beiseite zu lassen, für die Achtung ihnen gegenüber, die es verbietet, auch den armseligsten Einzelnen „bloß als Mittel“ und nicht „zugleich auch als Zweck an ihm selbst“ (I. Kant) zu behandeln. Wie rechtfertigt man die Menschen-Rechte — als Rechte nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen — gegenüber Global-Perspektiven sei es idealistisch systematischer Vernunft, sei es materialistischer Zukunftsentwürfe oder rein technologischer Pragmatik? Von woher vor allem läßt sich eine Solidarität begründen, die auch den Gegner und Feind, den Verbrecher und Henker mit einschließt⁶?

Diese Frage erhält besonderen Ernst aus der Erkenntnis, daß angesichts der Unmenschlichkeiten unserer Welt *kein* Denkender und Handelnder sich selber bloß als Opfer sehen kann. Wie steht es, so gesehen, um die Möglichkeit menschenwürdigen Lebens?

⁵ Nota conjuncta, Wien 1965, 167.

⁶ In der Sprache der klassischen Theologie geht es um die Liebe zum Sünder — und deren Fundament in der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes. THOMAS v. A., S. th. II-II 23, 1; 25, 5 ad 2; 25, 6.

II. Für den schuldig Gewordenen ist menschliches Leben nur aus göttlicher Rechtfertigung möglich

Auf die gestellte Frage reagiert der Mensch fast zwangsläufig mit Verdrängung⁷. Hier trifft man nämlich nicht nur auf eine gewisse Parallele zu dem Sachverhalt, daß der Irrende seinen Irrtum nicht weiß. Schuldverfehlung ist nicht einfach Irrtum. Sie besagt nicht bloß ein Nicht-Sehen, sondern ein Nicht-sehen-Wollen, ein „Niederhalten der Wahrheit“, und dies so lange, als dies nicht in „Umsinnung“ ausdrücklich widerrufen wird. Kaum irgendwo wird man also von vornherein mit einer derartigen Wahrscheinlichkeit von Abwehr und (sei's halb-) bewußter Umdeutung rechnen müssen wie im Fall der Bestreitung von Schuld. Und es scheint mir bedenkenswert, daß man in einer Zeit derart allbeherrschenden Interessenverdachts diese fast übermächtige Versuchung zumeist offenbar ignoriert.

Damit wird nicht behauptet, es sei jedes Schuldbekenntnis über jeglichen Verdacht erhaben; es soll nur an die näherliegende Richtung des Verdachts erinnert werden — auch und gerade nochmals dort, wo man es höchstwahrscheinlich mit einem ungerechtfertigten, krankhaften Schuldbewußtsein zu tun hat. Der Aufbau übermächtiger Schuldkomplexe könnte sich dann nicht bloß als soziopsychisch bedingte Erkrankung oder als Ergebnis der Indoktrination von interessierter (etwa kirchlicher) Seite zeigen, sondern ebenso, wenn nicht eher, als mehr oder minder (un)bewußte Flucht vor der tatsächlich zu verantwortenden Schuld.

Selbstaggression wie Projektion erscheinen in dieser Perspektive gewissermaßen als Privatform des urchaotisch-theogonen Mythos oder der tragischen Weltanschauung⁸, so wie diese Mythen als Großformen individueller Weisen der Abwehr aufgefaßt werden können. — Darin wird, worauf das Schuldbekenntnis zielt, zum Wesen und Sein des Menschen gemacht. Die aber sind im Ernst nicht mehr bereubar — jedenfalls nicht vom Menschen. Die Ausweitung der Schuld schlägt so unmittelbar in Entschuldigung um, zunächst in die des Menschen — unter Beschuldigung Gottes, sodann auch Gottes, indem das Theodizee-Problem durch Verweis auf die ontologischen „Verhältnisse“ gelöst wird, die nun einmal „nicht so sind“⁹.

⁷ Dieser Abschnitt nimmt Überlegungen auf aus: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1974, Kap. 4 (Unfreie Freiheit: Schuld); sowie: Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches, in: Theologie und Philosophie 50 (1975) 161—182, 176—179.

⁸ Siehe P. RICOEUR, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg—München 1971.

⁹ Vgl. W. KERN — J. SPLETT, Theodizee-Problem, in: Sacramentum Mundi IV 848—860 (sowie in Herders Theolog. Taschenlexikon).

Lassen wir die theo-logischen Konsequenzen des „Unschuldswahns“ (J. B. Metz) jetzt beiseite: anthropologisch gesehen, besagt der Ausweg *prinzipieller* Entschuldigung die Leugnung der Freiheit. Denn jede Entschuldigung hat die Form: nicht ich war's, sondern er-sie-es. Das heißt, die Heilung der Krankheit oder die Lösung der Knechtschaft der Freiheit erfolgt durch ihre Toterklärung.

Will man aber seine Freiheit nicht leugnen — was 1. einen Selbstwiderspruch besagte und 2. die Möglichkeit (mit)menschlichen Lebens verunmöglichte —, dann muß man sich in der Welt, in der wir leben, schuldig bekennen. Das heißt aber zugleich, man hat anzuerkennen, daß solche Schuld weder durch ihre (biologistische) Umdeutung zur „sogenannten“ noch allein durch Bessermachen (durch eine neue Praxis und Praktik) gutgemacht werden kann, sondern allein durch *Vergebung*.

Vergebung wird unter Menschen gewährt, und es ließe sich sagen, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, sei die größte, schon eine „göttliche“ Möglichkeit des Menschen. Doch inwieweit ist sie — eben deshalb — die seine?

Einmal kann jemand, der selbst schuldig ist, nicht im vollen Sinn Gnade gewähren; er kann eher nur „es gut sein lassen“, auf sein partielles Recht verzichten im Blick auf das eigene Unrecht und im Blick auf dessen gnadenhafte Tilgung, so daß er die Gnade eigentlich nur weiterreicht. — Sodann: wer eröffnet dem Schuldigen neue Zukunft, wenn sein Opfer tot ist? — Schließlich: selbst wenn das Opfer lebt und auch zur Vergebung bereit ist: in welchem Maß ist es zu ihr fähig?

Vergebung im Vollsinn bedeutet *Neuschöpfung*; das heißt, es geht (bei ernstlicher Schuld) um die „Erweckung von Toten zum Leben“. Die Rede der Schrift trifft hier präzise, ohne jede Übertreibung. Der Schuldige verlangt danach, ein „neuer Mensch“, eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) zu werden; nicht eine andere Person (es geht ja um ihn), aber als er selbst „ein anderer“, anders. Entsprechend der Tiefe der Reue, die vom „Ach, was habe ich getan!“ fortgeht zu der Frage: „Wer bin ich, daß ich solches tun konnte!“¹⁰

Sind schon Werden und Sein von Person als solcher nicht anders als von Gott her zu denken, gehören also, wie im ersten Begründungsschritt gesehen, ‚Person‘ und ‚Schöpfung‘ bzw. ‚Schöpfer‘ untrennbar zusammen¹¹, so gilt dies „erst recht“ von einem solchen Neuwerden von Person: „Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?“ (Mk 2, 7)

¹⁰ M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, Bern—München 1954, 24.

¹¹ „Da nämlich Geist und Sein, als alles Seiende vorwegenthaltend, durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt oder in der Weitergabe einer Bewegung verursacht sein können.“ M. MÜLLER in der Einleitung zu: THOMAS V. A., Gott und seine Schöpfung. Texte, Freiburg 1963, 23. Ausführlicher: J. SPLETT, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg—München 1973, Kap. 4 (Gottesbeweis Mitmenschlichkeit).

Solche Vergebung von Gott her geschieht gewiß auf vielfache, oft anonyme Weise. Zuerst wäre wohl die bloße Fortexistenz des Schuldigen zu nennen; insofern ist alle Zeit „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6, 2); sodann der Fortbestand seiner moralischen Existenz, seines Gewissens, also seines Bezugs zu Gut und Böse als solchem. Die unausdrücklichen Weisen von Vergebung reichen bis zum „Sakrament des Schlafs“, den Goethe seinem Faust zwischen Teil I und II gewährt. Das Vergebungswort unter Menschen ist schon eine sehr ausgeprägte Gestalt. Aber gibt es irgendwo authentische Gewähr des Heils? Keineswegs jedenfalls kann sie vage allgemein in dem gemeinsamen Gefühl gegeben sein, es werde letztlich schon alles gut sein und werden. — Und der Mensch weiß das.

Darum greift er als nach der höchsten Möglichkeit von ihm her zur tragischen Lösung. Nachdem er schuldhaft Sinn und Würde vertan hat, verzichtet er auf sein Leben, um so seine Würde zurückzugewinnen, weil er würdelos nicht weiterleben will und ein sinnloses Leben nicht für menschlich erachtet. Das heißt, der Mensch für sich steht vor der Wahl zwischen einem Leben, das — weil gewissenlos — eigentlich unmenschlich wäre, und dem Neugewinn seiner Menschlichkeit durch den Verzicht darauf, zu leben, durch den Tod.

Erlösung von Gott her aber bedeutet, daß sich ihm die neue Zukunft eines Lebens in Würde erschließt: des Menschen Heil ist Rechtfertigung als schöpferische Neu-Erweckung.

Hieß „Rechtfertigung“ also im ersten Schritt soviel wie (theoretische) Begründung, dann meint sie hier die Schöpfungstat der Neubegründung der Möglichkeit menschlichen Lebens. Hat die „natürliche Gnade“ des Anfangs das Recht der menschlichen Person begründet, so übersteigt die Gnade der Vergebung dieses Recht aus dem selbstverwirklichten Tode heraus in ein Leben jenseits von Recht und Gesetz. — Daß aber erst ein solches Leben jenseits des Rechts das eigentlich rechte ist, nötigt uns dazu, die bisherige Überlegung noch einen Schritt weiterzuführen.

III. *Allein Jesus Christus rechtfertigt den Aufbruch aus dem Schutz des Rechts zur Brüderlichkeit*

In sozialphilosophischem Kontext hat Günter Rohrmoser das Gemeinte auf den Satz gebracht: „Prinzipien der christlichen Ethik sind in einem fast empirisch nachweisbaren Sinn zu den Bedingungen geworden, von denen die Existenz der menschlichen Gesellschaft in Freiheit abhängt¹².“

¹² Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 190 (1972) 147—163, 162. Das Folgende hält sich an: Konturen der Freiheit 92 ff. (Gerechtigkeit und Liebe) sowie: Freiheit — Angst — Aggressivität, in: Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. 1976.

Eine Welt, in der der Mensch noch auf dem Weg ist, noch nicht endgültig zum Guten entschieden, ist eine Welt zumindest möglicher Unmenschlichkeit. Darum bedeutet Freiheitsexistenz Leben in Angst. Freiheit ängstigt; einmal, weil der Einzelne nicht weiß, was er aus ihr und so aus sich machen wird; sodann, weil er nicht weiß, was andere aus ihr und ihm machen werden. Der Angst aber entspringt Aggression.

Angst ist so mit dem Wesen noch nicht entschiedener Freiheit gegeben. Die humanwissenschaftliche Alternative, ob Angst nur Reaktion auf Bedrohungen sei oder einem arteigenen fixen Potential entstamme, ob sie also aus wachsenden Bedrohungen hervorgehe oder umgekehrt als „frei flottierende“ aus dem Schwund realer Angst-Gründe freigesetzt werde, zeigt sich in philosophischer Besinnung als zu vordergründig. Ebenso die Diskussion um den Trieb- oder Reaktions-Charakter von Aggression. — Freiheit als Wagnis ängstet sich, und alle Angst vor Minderung ist letztlich Todesangst. Aus Angst vor dem Tod wird Freiheit aggressiv: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum¹³“ — sei es gegen andere, sei es gegen sich.

Wie läßt sich aus derart heil-loser Situation ein menschliches Miteinander erreichen? — Unsere These besagt, daß dem Menschen von sich aus hier ein Friede nicht erschwänglich sei, Friede mit Augustinus als „Ruhe der Ordnung“ verstanden (Civ. Dei XIX 13, 1). Die einzig mögliche Ordnung ist nämlich so die von Recht und Gesetz, das heißt: der *Gleichheit* aller. Darf aber niemand zu viel noch zu wenig, keiner mehr oder weniger Freiheit und Freiheitsraum erhalten, als ihm zusteht, dann sind Besorgnis und Unruhe(n) unvermeidlich: ein jeder *muß* fürchten, zu kurz zu kommen, weil es Gleichheit nicht gibt.

(Als ein beliebiges Beispiel: die „Raucherkarten“ aus der Zeit der Rationierung. Erhalten alle sie — mit Tauschvorteilen für die Nichtraucher? Oder gibt es sie nur für die Raucher, so daß die Nichtraucher weniger vom „Gemeineigentum“ bekommen?) Damit soll in keiner Weise die unverzichtbare Errungenschaft des Rechts bestritten oder abgewertet werden; doch gilt es seine Grenzen zu sehen, und daß diese Grenzen ihm wesentlich sind. — Recht bändigt das Chaos, doch kann es nicht schlechthin Gerechtigkeit schaffen. Ungerechtigkeiten sind in jeder Rechtsordnung unvermeidlich (was nicht von dem Auftrag entbindet, sie reformierend zu mindern).

Darum können auch Angebote sozial- oder psychohygienischer Technik vielleicht zur Minderung von Angst und Aggressivität beitragen, oder zur „Humanisierung“ ihrer Ausdrucksformen; verhängnisvoll aber wäre es, von ihnen die radikale Lösung und Befreiung zu erwarten. Und schon zur Minderung werden sie wohl nur in dem Maß dienen, als sie nicht im Dienst der Selbstbewahrung stehen — denn dann bleibt es im Grunde bei der Situation angstvollen

¹³ F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, SW VII 381.

Grenzschatzes. Soll es überhaupt eine Heilungs- und Heilsmöglichkeit geben, dann nur aus einer radikalen Umkehr heraus, derzufolge die menschliche Situation nicht als Neben- und Gegeneinander, sondern grundsätzlich als Mit- und Füreinander gelebt werden kann.

Gesetzlichkeit, Legalität als Balance-Akt sich arrangierender Egoismen, droht in jedem Augenblick — und zwar gerade an der Selbstsucht selbst, ihren Übergriffen oder ihrem Mißtrauen — zu zerbrechen. Das Gesetz schiebt den Unter- gang so nur hinaus — wenn es ihn nicht (durch die Willkürlichkeit seiner Grenz- ziehungen zum Aufstand reizend) gar beschleunigt (vgl. Röm 7).

Der Gerechtigkeit demgegenüber geht es statt bloß um das Eigene um das Ganze; doch kann sie ihm zunächst einzig negativ dienen: durch das Nein zu seiner Verneinung. Das heißt, sie bewahrt das Leben, um die Möglichkeit des guten Lebens zu bewahren, sie schützt Leben und Freiheit um der Möglichkeit der Liebe willen. Doch diese Möglichkeit in Wirklichkeit zu verwandeln, fehlt ihr die Kraft. Wollte sie dies erzwingen, erreicht sie nur eine Zwangs-„Liebes“- Ordnung mit schärfst entbundener Aggressivität und vervielfachtem Unrecht. Gerade um der Wahrheit und Menschlichkeit willen, um die es ihr geht, muß sie als Möglichkeit sich klar und bleibend von der freien Wirklichkeit unter- scheiden, deren Ermöglichung sie dient.

Ja, nicht einmal die Möglichkeit scheint sie wirklich offenhalten zu können. Zerbricht die Gesetzlichkeit am Nein in ihr selbst, so die Gerechtigkeit am Nein ihr gegenüber. Denn sie ist auf Konsens angewiesen. (Moraltheoretisch: obwohl wir die Gerechtigkeit soeben von der Liebe unterschieden haben, gilt doch, daß alle Tugenden Verwirklichung von Liebe sind.) Hilflos gegenüber ihrer radikalen Bestreitung, hilflos bereits gegenüber jeder Schuld (denn sowenig wie das Bessermachen macht etwa Strafe die Schuld gut), scheint private wie öffentliche Gerechtigkeit unvermeidlich zum Scheitern verurteilt.

Glaukon sagt es im 2. Buch von Platons „Staat“ (361e—362a): „Unter diesen Umständen wird der Gerechte gegeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt und geblendet werden an beiden Augen, und schließlich wird man ihn nach allen Martern noch ans Kreuz schlagen . . .“

Nun möchte nicht nur, sondern will der Mensch im Grunde sehr wohl ge- recht sein. Freiheit ist entscheidend dadurch bestimmt, daß es ihr nicht einfach um sich, sondern um jenes geht, das jeweils ihr Interesse ausmacht. Freiheit selbst will, wie oben gesehen, durchaus „dienlich“ sein. Ist ihre Frage nach ihrem Sinn nicht die Frage nach ihrer Bestimmung, ihrem Wozu?

Philosophisch jedenfalls muß man Luthers Satz bestreiten, von Natur könne der Mensch Gott nicht Gott sein lassen, sondern wolle selber Gott sein¹⁴. So wie das Denken leidenschaftlich sucht, woran es scheitert: das Geheimnis

¹⁴ Disp. c. scholast. Theol. (1517): WA 1 225.

(S. Kierkegaard), weil es als Höchstdenkbares eine Wirklichkeit über alles Denken hinaus „an-denken“ kann (Anselm v. Canterbury) und es nicht Ausdenken von Beliebigem sein will, sondern Erkennen von anderem als es selbst, so ist Freiheit auf der Suche nach einem Dienst, der sie nicht versklavt. (Vgl. die Christophoruslegende, von der Suche des Menschen nach dem höchsten Dienstherrn.) Indes, und nun erhält Luthers Satz sein faktisches Recht: kann der Mensch sich zu diesem seinem eigentlichen Wollen, seinem „besseren Ich“ bekennen und entschließen, wenn dies in der Welt, so wie sie ist, auf seinen Tod hinausläuft? — Und wenn man meint, ihm diesen Tod um seiner Menschlichkeit willen zuzumuten zu müssen (s. o.), wie steht es dann um seinen Sinn¹⁵?

Nun hat ein Mensch dieses Los des Gerechten auf sich genommen, unter Verzicht auf allen ihm „rechters“ zustehenden Schutz. Dies aber nicht bloß der (gar seiner) Gerechtigkeit wegen, sondern „für uns“. Der Mensch, der das vermochte, konnte nicht einfach einer aus diesem Unheilszusammenhang sein, sondern nur „von oben“ (Joh 3, 13; 1, 18). Aber weil er von oben war, vermochte er nicht nur „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3, 15), und zwar so, daß er sie als Liebe erfüllte (nur so ist sie erfüllbar). All das würde unser Elend nur endgültig besiegeln — ohne das tiefste, unausdenkbare Vermögen dieser Liebe von oben: daß sie nämlich, in ihrer ohnmächtigen Rechtlichkeit, durch ihren Tod hindurch zum „Anfang“ (Kol 1, 18) einer neuen Freiheitsordnung werden konnte und geworden ist¹⁶.

Seit dieser Eine bis in seinen Tod gerecht war und zugleich doch nicht als überwundener Phantast im Tode blieb, ist Gerechtigkeit möglich — und ist es vor allem der Selbstbehauptung möglich geworden, ihre süchtige Versteifung aufzugeben — ohne zugleich, asiatisch, den Ernst des Selbst und den eigenen Namen aufzugeben —, ihre Niederlage einzugestehen, die die Auferweckung dieses Mannes aus dem Tod seiner Selbstlosigkeit darstellt, und sich zur Liebe befreien zu lassen. Auch dieses Lassen wird ihr gegeben. Gleichwohl wird es ihr nicht aufgezungen, gibt es sich doch als das frei-gebige Angebot gemeinsamer Freiheit.

Von dorthier ist das Gesetz der Gerechtigkeit dasjenige des Überflusses geworden („Wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr überfließt als“ ... Mt 5, 20). Das Grundwort des Rechts „Jedem das Seine“ hat eine neue Bedeutung gewonnen; es beschreibt nun kein Minimum mehr, sondern jenes Übermaß, das schließlich Gott selbst als der immer Größere ist. Denn in Tat und Wahrheit ist es eigentlich er, der eines jeden Eigen ist, ihm innerer als jeder Mensch sich selbst. Gott den

¹⁵ „Die Sinnfrage darf nicht durch die Ethik niedergeschrien werden. Daß der Mensch sich für das Leben künftiger Generationen opfern soll, ist eine gute Forderung — genau so lange, als nicht beansprucht wird, damit die Frage nach dem Sinn seiner Existenz zu beantworten.“ H. GOLLWITZER, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München—Hamburg 1965, 111.

¹⁶ Siehe vor allem W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz 1974; E. SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975.

anderen geben, indem man sich selbst ihnen gibt, ist fortan die gebotene Gerechtigkeit.

Aber „geboren“ ist sie uns — daran hängt alles — in doppeltem Sinn. Sie ist uns nicht bloß — uns erdrückend — aufgegeben, sondern zugleich, ja dem zuvor — trotz allem gegenteiligen Anschein — uns gegeben. Sonst könnten nicht immer wieder begrenzte, sterbliche und zudem schuldige Menschen, mitunter sogar wir selbst, sie sich ereignen lassen.

Philosophische Reflexion kann die Entscheidungen nicht (er)setzen, die sie wesensgemäß nur reflektiert; aber sie kann in aller Strenge die Entscheidungssituation mit ihren Alternativen bestimmen. Das heißt, sie kann dazu helfen, nicht durchdachte und grundsätzlich nicht (durch)haltbare Zwischenlösungen in ihrer Vorläufigkeit zu durchschauen.

Im Blick auf die prekäre Existenz der menschlichen Person, auf die fortwährende Sinnzerstörung durch menschliche Schuld, auf die Lebensnotwendigkeit freier Selbstlosigkeit und sich riskierender Liebe zeigt sich die genaue Gültigkeit jenes Worts aus dem Epheserbrief (2, 12): „von Christus getrennt ... ohne Hoffnung und gottlos.“ Das heißt, außerhalb des biblischen Glaubens bietet sich als menschliche Möglichkeit nur Heroismus in Absurdität an: Albert Camus. Leben heißt hier: vergeblicher Kampf gegen Leiden und Tod, so daß es selbst schon, wenn nicht Tod, dann Sterben heißen sollte: „Der Tod dauert das ganze Leben. Aller Vermutung nach hört er auf, sobald er eintritt“¹⁷.

„Leben“ demgegenüber könnte der Mensch dann nur dank mehr oder weniger bewußter Lebenslüge, ob er sich nun über seine Vergangenheit, seine Gegenwart oder — „utopisch“ — über die gemeinsame Zukunft Illusionen hingäbe.

Verständlich, daß auch der Glaube dem heroischen Bewußtsein als ein solches Wunschdenken verdächtig ist. Solchem Verdacht gegenüber den Glauben zu rechtfertigen, steht jetzt nicht an. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß er nichts ausläßt, sich nichts erspart — und daß seine Rechtfertigung nicht etwa, in schlechtem Zirkel, darin bestünde, daß er das Leben rechtfertigt.

Die Rechtfertigung des Lebens war unser Thema. Wir haben gesehen, daß — wenn überhaupt — allein der Glaube es rechtfertigen könnte. Darum schon ihn selbst für gerechtfertigt zu halten, wäre ebenso unverantwortlich, wie ihn aus eben diesem Grunde schon für Illusion zu halten (wie L. Feuerbach oder F. Nietzsche). Denn natürlich ist der Sinn des Glaubens, seinem eigenen Verständnis nach, nicht die Rechtfertigung des Lebens, sondern die gelebte Antwort an jenen, der sein Sinn ist: Jesus der Christus und „durch ihn und mit ihm“ der Vater.

Freilich wird von dort her nun auch das Leben des und der Menschen recht und gerechtfertigt, im Maße es sich darauf einläßt, und letztlich nur von dort her: Gerechtfertigt lebt der Mensch nur aus dem Glauben.

¹⁷ P. VALÉRY, Windstriche, Frankfurt/M. 1971, 145.

Verständigung über den Glauben

Anmerkungen zu Bisers Fundamentaltheologie

Das Unbehagen über die Situation der Fundamentaltheologie äußert sich in der gegenwärtigen theologischen Diskussion eher im Verschweigen der Probleme, die die Fundamentaltheologie sich ehemals stellte, als in neuen Lösungsversuchen. Unter solchen Umständen ist ein Buch von Interesse, das über die theologischen Tagesthemen hinaus die Problematik der Fundamentaltheologie wieder aufgreift: E. Biser, *Glaubensverständnis — Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975, 190 S.¹

1. *Methodologische Vorfrage: „Paradigmenwechsel“ — ein Ausweg aus der Krise der Fundamentaltheologie?*

Biser (B.) bestimmt die Krise der Fundamentaltheologie im allgemeinen als Folge des Ausbleibens einer ernsthaften theologischen Auseinandersetzung mit der Moderne. Weil die Moderne von der Theologie kaum noch etwas Ernstzunehmendes erwartet, ist diese um so mehr aufgefordert, sich mit dem Zeitgeist auseinanderzusetzen. Theologie kann sich dieser Aufgabe nicht entheben, „weil nur Zeitgemäßes als Antwort auf die aus der konkreten Situation aufsteigenden Fragen glaubhaft ist“ (51). Daß sie es als ihr innerstes Anliegen auffassen muß, ihre Botschaft „wirklich zeitgerecht“ (19) auszusagen, hat seinen wichtigsten Grund im Wandel der Erkenntnisbedingungen, der auch die Bedingungen von Gotteserkenntnis nicht unberührt läßt. Veränderte soziokulturelle Umstände schlagen sich in den Erkenntnisweisen des Menschen nieder und lassen die Erkennbarkeit Gottes jeweils neu zum Problem werden. Bedingungen von Gotteserkenntnis und Glaube zu bedenken, gehört mithin „zum Hauptgeschäft der Theologie“ (49).

B. fordert darum, daß eine zeitgemäße Theologie „auf den Geist, die Tendenzen und Bedürfnisse dieser Zeit abgestimmt sein soll“ (19). Solcher Ver-

¹ Nachfolgende Ausführungen fassen Argumentationen und Gesichtspunkte aus Kolloquien zusammen, die von den Doktoranden am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie (Prof. SCHIFFERS) des kath. theol. Fachbereichs der Universität Regensburg durchgeführt wurden. Für seine Teilnahme an einem der Kolloquien sei Herrn Prof. BISER herzlich gedankt.

ständigkeit über den „Zeitgeist“, wie es abkürzend heißt, komme theologisch konstitutive Relevanz zu. „Denn als wirksame Hilfe für den Menschen dieser Zeit kann nur das Gegenwärtige, Gleichzeitige gelten“ (13). Vermögen Theologie und Kirche es nicht, ihre Botschaft so zu verkünden, daß sie als Heil erfahrbar und als solche den Menschen bedeutsam wird, sind die ruinösen Folgen abzu-sehen: der theologische Gegenwartsverlust würde total.

Nüchtern und ohne jede Beschönigung wird diese Analyse theologischer Wirkungslosigkeit vorgetragen. Doch vor dem Problem einer theologischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart stellt sich zunächst die Frage, wie denn das, was „Zeitgeist“ genannt wird, näherhin zu bestimmen sei. Obwohl B. die Notwendigkeit einer theologischen Bewältigung der Moderne nachdrücklich herausstellt, bleibt deren inhaltliche Konkretisierung doch etwas vage und unverbindlich. Zwar entgeht ihm nicht die theoretische Schwierigkeit, die Gegenwart in ihren vielfältigen Erscheinungsweisen auf einen begrifflichen Nenner zu bringen. Es ist problematisch, den Zeitgeist als ein einheitliches Bewußtsein zu behaupten, so wird ausgeführt, denn eine solche Analyse und ihre resultierenden Bestimmungen können nur Konstruktion eines Gesamtbildes sein, „das sich von selbst nicht einstellt“ (171, vgl. 117). Neben dem „überaus komplexen Charakter der Gegenwart“ (19) wird als weitere Ursache dieser Schwierigkeit benannt, daß Gegenwartsanalysen erst dann gelingen können, „wenn diese Gegenwart Vergangenheit wurde“ (18). Aus den genannten Gründen hat das, was B. über den Zeitgeist sagt, den Charakter einer interpretatorischen Konstruktion. Nicht zuletzt wegen dieses erkenntnistheoretischen Status solcher Gegenwartsinterpretationen fragt sich, wie ihre Objektivität und Stimmigkeit zu bemessen sind. Ein Nachweis ihrer Verbindlichkeit ist auch aus theologischem Interesse gefordert: Die Reflexion auf Gegenwart mißriete ansonsten zur bloßen theologischen Anpassung an zeitgenössische Moden und Trends. Einer späteren Geschichtsschreibung bliebe vorbehalten, einer sich unkritisch anpassenden Theologie schließlich den Selbstverlust nachzuweisen.

B. unterläßt eine theoretische Diskussion dieser Fragen. Inhaltlich wertet er als die wesentlichen Merkmale neuzeitlichen Denkens vor allem die „kritische Grundeinstellung“ (19) des heutigen Menschen und das „Einheitsstreben des heutigen Denkens“ (22). Die kritische Attitüde spricht sich in den philosophischen Richtungen der kritischen Theorie, des kritischen Rationalismus und der sprachanalytischen Philosophie aus. Ihre Folge ist die Verneinung der Möglichkeit, die Wirklichkeit als ganze noch auf den Begriff bringen zu können; denkbar sind allenfalls „Teildeutungen des Daseins“ (118). Dieser Differenzierung und Zersplitterung des Wirklichkeitsverständnisses korrespondiert, notiert B., als gegenläufige Bewegung ein „Einheitsstreben des heutigen Denkens“ (22). Dieses habe seine Wurzeln in steigender Mobilität, einer Integration der vormalig unterschiedenen Lebenswelten und tendiere zu einer Angleichung von

Lebensanschauung und -vollzug. B. ergänzt diese Kennzeichnung durch Hinweise auf die Geschichtslosigkeit der Gegenwart, verzichtet aber auf eine Auseinandersetzung mit anderen Zeitanalysen. Werden diese Charakterisierungen einmal als Elemente einer „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ akzeptiert, ist zu fragen, wie nach B. die Strukturen einer in seinem Sinn „mit dem Zeitgeist Schritt haltenden Fundamentaltheologie“ (18) vorzustellen sind. Wird hier lediglich das theologische „Anknüpfungsproblem“ reformuliert oder ist gemeint, erst in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart konstituiere sich der Inhalt von Theologie? Betrifft das Postulat der Gleichzeitigkeit das „Wie“ theologischer Aussagen oder auch das „Was“ der Verkündigung? Die Formulierungen B.s lassen beide Interpretationen zu.

Die eine Argumentationskette formuliert das Verhältnis zur Gegenwart als das gegenseitiger Entsprechung. Die Theologie soll Probleme und Fragen des heutigen Menschen aufgreifen und sich selbst als sinnvolle Antwort auf diese Fragen darstellen. Auf diese Weise sind gemeinsame Elemente herauszustellen (vgl. 20–23); Kritik sei daher nicht von vornherein zu verunglimpfen oder zu vereinnahmen, sondern im Interesse eines „dialogisch geöffneten Glaubensbegriffs“ (7) zu berücksichtigen. In diesem Sinn hat Theologie, um „zeitnah zu bleiben“ (19), ihre „eigene Gleichzeitigkeit mit der von ihr jeweils angesprochenen und ins Gespräch gezogenen Zeit“ (170) nachzuweisen. Anderen Aussagen zufolge legt sich erst in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart inhaltlich fest, als was sich Theologie selbst zu verstehen hat. Glauben und Gegenwart erscheinen als gänzlich disparate Größen, so daß Theologie den Zeitgeist in sich aufzunehmen hat, um für diesen überhaupt wieder wahrnehmbar und bedeutsam zu werden. B. fordert in diesem Zusammenhang, der Zeitgeist solle „wegweisend“ (50) die Orientierungspunkte der neuen Fundamentaltheologie festlegen, er sei das „Maß“ einer sich „zeitgerecht“ darstellenden Theologie (19). Hier erhält Gegenwart und nichtreligiöses Selbstverständnis erheblichen Einfluß auf die inhaltliche Fassung von Fundamentaltheologie. Implizit ist damit die grundsätzliche Frage nach Eigenart und Bedeutung theologischer Aussagen aufgeworfen. B. beläßt seine Ausführungen zunächst in dieser Ambivalenz und geht den sich hier aufdrängenden Fragen nicht weiter nach. Ein Argument läßt sich jedoch anführen, das dieses Defizit an Präzision nicht als Mangel, sondern als vorerst unvermeidbare Konsequenz der Problemstruktur des Vorhabens zu akzeptieren auffordert: B. beansprucht, einen Paradigmenwechsel in der Fundamentaltheologie herbeizuführen. Mit diesem Anspruch des Paradigmenwechsels verbindet sich implizit die Ablehnung des herkömmlichen fundamental-theologischen Begriffssystems. B. braucht sich daher auch dessen immanenten Argumentationszwängen nicht zu stellen. Diese Möglichkeit hängt allerdings an zwei Prämissen: Einmal muß die innertheologische Entwicklung gemäß der Logik von Paradigmenwechseln begreifbar sein. Zweitens muß der Entwurf B.s wirklich ein neues Paradigma darstellen.

„Paradigma“ ist der von Th. S. Kuhn eingeführte Begriff für die Gesamtheit der nicht hinterfragten Voraussetzungen eines Begriffs- und Argumentationssystems, die nicht selbst wieder auf Argumentation, sondern auf Entscheidung beruhen. Wissenschaftlicher Fortschritt ist demzufolge nicht als kontinuierliche Expansion des gültigen Wissens vorzustellen, sondern als ein Entwerfen neuer Paradigmen, die die herkömmlichen nicht widerlegen, sondern sie einfachhin ablehnen. B. will diese Qualifikationen lediglich „in etwa“ (47, Anm. 64) auf Theologie angewendet wissen, jedoch lassen seine Formulierungen keinen deutlichen Unterschied erkennen. Die Situation der Fundamentaltheologie wird als eine mit herkömmlichen Möglichkeiten nicht zu bewältigende Krise beschrieben. Der geforderte „Neubeginn“ (47) sei als radikale „Neusetzung“ (14) aufzufassen, die auf „keine ... erkennbaren Vorbilder zurückgreifen kann“ (47). Ein solcher Neuentwurf wird als „der immer nur erhoffbare, gerade darum aber auch nicht verfügbare Glücksfall“ (50) vorgestellt, da mit ihm selbst „das Maß gesetzt (ist), an welchem sich jeder andere Gedanke bemessen muß“ (16).

Die so programmierte Unabhängigkeit des neuen Entwurfs von herkömmlichen Formen fügt sich wesentlichen Bestimmungen des Paradigmenbegriffs. Es erstaunt darum, daß B. sich schon vor der inhaltlichen Durchführung von diesem Programm wieder explizit trennt. Denn es heißt, daß die Neukonzeption sich zugleich „positiv“, „jedoch in kritisch weiterführender Absicht“ an tradierten Positionen „orientieren“ müsse (50). Beides zugleich zu fordern, läßt sich mit dem vorgestellten Begriff des Paradigmenwechsels allerdings nicht vereinbaren. Daher erscheint es mißlich, daß B. in die anhaltende Diskussion um Kuhn nicht selbst eingreift, um zu einem modifizierten Begriff von „Paradigma“ zu gelangen.

Das wirkt sich auch auf die zweite Prämisse, nämlich auf die Frage aus, ob theologischer Erkenntnisfortschritt sich formal als Wechsel von Paradigmen beschreiben läßt. Die Themen der Kontinuität von Überlieferung, von Kirchlichkeit, von Rationalität stellen sich hier gleich als theologisch relevante Probleme ein. Die Absicherung, Kontinuität mit der Tradition sei unverzichtbar (vgl. 16, Anm. 6), reicht nicht hin, diese Fragen zu entscheiden.

B.s Aussagen entwerfen also kein befriedigendes methodisches Konzept und dispensieren darum nicht von der zuvor erörterten Frage nach der Verhältnisbestimmung von Theologie und Gegenwart. Wie B. diese Problematik löst, ist mithin aus der inhaltlichen Fassung von Glaube, Glaubensgewißheit und -begründung selbst zu eruieren. Obwohl, wie sich herausstellen wird, die hier aufgeworfenen Fragestellungen dort nahezu bedeutungslos werden, sollten sie nicht unerwähnt bleiben. Sie thematisieren Probleme und deuten Konturen einer Fundamentaltheologie an, die den Vorwurf des Wirklichkeitsverlustes nicht unbesehen zu akzeptieren bräuchte.

2. Fundamentaltheologie als Glaubensverständnis

a) Glaubensbegründung

Als zentralen Kern seines Entwurfs und eigentlich innovatorische Leistung betrachtet B. seinen Versuch, Glauben als Modus des Verstehens zu erweisen. Das strukturelle Gefüge beider Phänomene decke sich, wie die hermeneutische Philosophie nachweise, „so vollständig“, daß sich „Verstehen als die Universalgestalt des Glaubens und dieser als religiöser Spezialfall des Verstehens (begreifen läßt)“ (65). Diese Konvergenz wird nicht explizit nachgewiesen; sie ist vielmehr dem inhaltlich entfalteten Glaubensbegriff zu entnehmen. Entsprechend bietet das Buch weniger eine Neubestimmung der Fundamentaltheologie als theologischer Disziplin als den Versuch einer Reformulierung ihres Kernproblems: das der Glaubensbegründung. Eine geraffte Darlegung der verschiedenen theologischen Begründungsformen erarbeitet einen bleibenden Zwiespalt zwischen Vernunft und Glaube als ihr unüberwundenes Dilemma (vgl. 25–46). Dieses wirkt sich aus in einer Diskrepanz von Seins- und Heilsordnung bei den extrinsektischen Versionen und in ihren immanenztheologischen Formen als Unvermögen, die als Begründung gewerteten Erfahrungen überhaupt mitzuteilen (vgl. 51). Soll diese Zweigleisigkeit überwunden werden, „muß der Glaube hermeneutisch, also nach Art eines sich selbst tragenden Verstehensaktes begründet werden“ (55).

Vor der Diskussion der Frage, ob die Begrifflichkeit von „Verstehen“ den Glauben und seine Implikationen adäquat erfaßt, ist zunächst bemerkenswert, daß B. bei der inhaltlichen Entfaltung nach den maßgebenden Merkmalen des religiösen Glaubens zurückfragt. Auf diese Weise erreicht er einen theologischen Standpunkt, der eine kritische Beurteilung der Formen praktizierter Überzeugung und theologischer Argumentation ermöglicht. So vermag er die autoritären und imperialen Sprachelemente in der Theologie zu kritisieren, die in patriarchalischen und feudalistischen Epochen Erfahrung decken mochten, aber „seit Ausbruch der modernen Autoritätskrise eher das Motiv einer äußersten Herausforderung als das einer letzten intellektuellen und religiösen Beruhigung (sind)“ (46).

In ihrer tradierten Form beansprucht Glaubensbegründung, Wege der Gotteserkenntnis offenzulegen. Ist Gott dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen zugänglich, wird durch solchen Nachweis eine Grundlegung der Gotteserkenntnis ermöglicht, die sich unabhängig von der Offenbarung formulieren kann. Gerade indem Gotteserkenntnis ohne aus der Offenbarung bezogene Prämissen als möglich erschien, sollte solcher Nachweis die Rationalität und damit die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsglaubens belegen. Auch die Aussagen über die *praeambula fidei* verfahren nach diesem Argumentationsschema. Der Anspruch der Vernünftigkeit erforderte, von der Wahrheit der Offenbarung

abzusehen, um ihre Glaubwürdigkeit mit der Bestätigung der Wahrheit ihrer zentralen Aussagen durch die Vernunft zu erweisen. Die Unterscheidung von Vernunft und Glaube und die an Vernunft sich bemessende Begründungsbedürftigkeit waren sachliche Konsequenz des vorausgesetzten Verständnisses von „Glaube“, „Vernunft“ und „Begründung“. B. wertet diese Zweigleisigkeit von Glaube und Vernunft als fundamentalen Nachteil dieser Begründungsform. Der „Überstieg in die Glaubenssphäre“ (52) bleibe problematisch, da die Beurteilung des Glaubens „aus rationaler Perspektive ... Proportionsverzerrungen und Sinnverstellungen“ als ihre „unvermeidlichen Folgen“ (25) zeitige.

Dieser harte Bescheid wird von B. an der Geschichte des Begründungsproblems zu belegen versucht. Seine eher pauschal vorgetragene Argumentation beinhaltet den allgemeinen Vorwurf, einseitig an Rationalität orientiert zu sein: „der klassische Beweisgang (ging) zu brüsk an ... dem nach Glaubensgewißheit verlangenden Menschen vorbei“ (32). Von einem rationalistisch verabsolutierten Erkenntnisideal befangen, übersah die Theologie, daß es dem religiös fragenden Menschen nicht um unbezweifelbares Wissen, „sondern um Gewißheit“ (64) im Glauben geht. Modifikationen solcher Begründungsformen oder Reformulierungen von existenzanalytischen Ausgangspunkten traut B. Wirksamkeit und Überzeugungskraft nicht mehr zu (vgl. 52). Freilich wäre damaligem theologischem Denken die Entgegensetzung von Wissen und Gewißheit in dieser Form als Konstruktion erschienen. Stärker als die logische Unstimmigkeit fällt denn auch der Zweifel an der Wirksamkeit der tradierten Begründung für ihre Ablehnung bei B. ins Gewicht. Er seinerseits bestimmt nun den Glauben in seinem Entwurf als „Argumentationsbasis, von der die Beweisführung ausgeht, anstatt sich auf ihn als ihr Beweisziel zuzubewegen“ (27). Adressat ist „der mit Gottes Wort konfrontierte, es vernehmende und um sein Verständnis bemühte Mensch“ (27). Das die Begründung des Glaubens ehemals bestimmende Schema, seine Vernünftigkeit durch den Nachweis der Wahrheit seiner Aussagen zu belegen, erhält durch B.s Konzeption gänzlich andere Konturen. Der im herkömmlichen Modell dominierende Anspruch der Wahrheit und damit der universalen Verbindlichkeit tritt in den Hintergrund. Begründung orientiert sich nicht mehr am Nachweis der Wahrheit, sondern ist eher als eine Art innerer Plausibilisierung aufzufassen.

Diesen Strukturwandel in der Problemstellung wertet B. nicht als Schwierigkeit seiner Position, sondern als deren sachliche Konsequenz. Ist Glaube Modus des Verstehens, benötigt der Verstehende keine weitere Begründung — er versteht. Nun ist zwar nach Maßgabe der Umgangssprache mit dem Wort „Verstehen“ ein höheres Maß an Einsicht verbunden als mit dem Wort „Glauben“, so daß die Benennung von Gründen fürs Verstehen vorerst überflüssig erscheint. Aber selbst wenn „Verstehen“ umgangssprachlich Gewißheit für sich reklamiert, die das Wort „Glauben“ durch nachträgliche Angabe von Gründen zu rechtfertigen verlangt, werden fürs Verstehen die Gründe in einer anderen

Perspektive bedeutsam. Dies wird deutlich, wenn das Wort „Verstehen“ aus dem Kontext (vermeintlich) unmittelbar einsichtiger zwischenmenschlicher Bezüge gelöst wird und andere Weisen des Verstehens — eines Textes, eines Gedankens — berücksichtigt werden. Da die Bedeutung des zu Verstehenden sich niemals zwingend eindeutig aufdrängt, ist gefordert aufzuweisen, ob man „richtig“ verstanden hat, ob der Sinn wirklich erfaßt wurde, ob man nicht einem Mißverständnis erlegen ist. Ebenso beim Verstehen menschlicher Handlungen und Verhaltensweisen: Von vordergründiger Kenntnisaufnahme schreitet das Verstehen fort zu tieferer Einsicht, indem es Interessen, Motive oder Momente der Lebensgeschichte des Handelnden in das Verständnis einbezieht. Die Begründung einer Behauptung, richtig verstanden zu haben oder falsch verstanden worden zu sein, beschränkt sich nicht auf das Verstehensobjekt selbst, sondern erhellt dessen Sinn aus einer möglichst umfassenden Deutung der Bezüge, in die es eingebettet ist.

Selbst wenn man den Glauben nach Maßgabe des Verstehensaktes begreift, ist es daher nicht selbstverständliche Folge seiner Struktur, sondern wird in der Tat „entschieden“ (vgl. 63), daß die Gründe für den Glauben diesem selbst streng zugehören, „mitgeglaubt“ (63) werden müssen. B. benennt als glaubensimmanenten Grund einzig die „verbürgende Autorität des Offenbarungsgottes“ (63). Mit der Verschränkung von Glauben und Verstehen erscheinen Glaubenszugang und -begründung von minderer Relevanz: wird der Glaube als sinnvoll empfunden, folgt für B. mit solchem Verstehen schon der Glaubensakt selbst.

Gleichwohl will B. sich nicht einem irrationalen Dezisionismus verschreiben. Er spricht von „innerer Transparenz“ und postuliert, Glaube „muß als Grundhaltung einleuchten“ (62), um glaubwürdig zu sein. Wie wird der Sinn solcher Überzeugung nun einsichtig und warum leuchtet er ein? Hier wäre der Ort, Glaubenserfahrungen zu thematisieren und ihre plausibilisierende Kraft darzulegen. Hier könnte auch Rationalität in einem lebenspraktischen Sinn aufgehoben sein. B. nimmt diese Möglichkeit nicht wahr, weil ihm das gleich in eine anthropologische Existenzanalyse abzusinken scheint. Die von ihm vorgeschlagene glaubensimmanente Begründung nimmt daher die Form eines Nachvollzugs der Genese von Glaubensgewißheit an.

b) Glaubensgewißheit: „Angeredetsein“

Diese Neuformulierung ist also gefordert, weil die Begründung des Glaubens durch „äußere Zeichen“ diesen als mindere Form des Wissens mißversteht und die bloße Berufung auf subjektive Gewißheit nur zu behaupten, sich aber nicht überzeugend mitzuteilen vermag (vgl. 67—70). Das Begründungsproblem stellt sich daher als Frage nach der „im Glauben gewonnenen und durch ihn vermittelten Gewißheit“ (68). Sie theologisch sachgemäß zu beantworten, heißt

für B. zunächst, sie im Kontext der Struktur von Gespräch und Dialog zu formulieren. Die Struktur des Glaubens korrespondiert der des Dialogs; religiöse Gewißheit kann als „Spezialfall der mitmenschlich vermittelten“ (71) begriffen werden, da Glaube sich als „auf Fremdwissen gestütztes, von Zeugen übernommenes und im Dialog mit ihnen gewonnenes Erkennen“ (69) bestimmen läßt.

Selbstgewißheit erfahren die Menschen nun erst, wenn sie sich gegenseitig „anerkannt und angenommen wissen“, da „erst der bestätigende Zuspruch des Mitmenschen die für den menschlichen Lebensvollzug ausreichende Selbstgewißheit gewährt“ (71). Genauerhin wird im Gespräch dreierlei gewiß: der Tatbestand des Gesprächs, der Partner und das eigene Ich. Das Problem der Gewißheit formuliert B. dann als das der Nachweisbarkeit dieser Struktur für den Glaubensakt (vgl. 72). Inhaltlich ergibt sich: Die „Ausgangserfahrung“ des Glaubens ist Rede Gottes zum Menschen in der Form einer „offenbarenden Selbstkundgabe“ (74), die selbst Gewißheit vermittelt. Die Gewißheit, daß Gott spricht, manifestiert sich als „Erfahrung ... eines dialogischen Angeredetseins“ (74). Solche Unmittelbarkeit der Erfahrung behauptet sich trotz der Vermittlung durch menschliche Instanzen wie die Predigt, denn „durch sie hindurch“ erfährt der Gläubige das Gesagte als „Selbstaussage Gottes“ (76). Mit der Erfahrung des Angesprochenenseins sind auch die anderen Momente gewiß: daß Gott es ist, der spricht, und die eigene Gläubigkeit als ein „Sich-Festmachen und Sich-Einwurzeln, ein Halt- und Standgewinnen in Gott“ (78). Solche Gewißheit ist nicht Resultat rationalistischen Argumentierens, sondern wird mit dem Glauben zugleich angenommen, ist „empfangene Gewißheit“ (79), die zum Bekenntnis allererst befähigt. Auf Jesus als „Wegbereiter und Vollender des Glaubens“ (80) verläßt sich der Glaubende als den, „durch welchen sich Gott abschließend verständlich macht“ (81). Glaube hat Teil an seinem Gottesbewußtsein; indem er in eine „Horizontverschmelzung mit dem Gottesbewußtsein Jesu“ (83) eintritt, durchdringt er die Vermittlungen und weiß sich „zurückverwiesen an seinen Ursprung aus dem göttlichen Offenbarungswort“ (153).

B. beansprucht, mit diesen Ausführungen den Status der Gewißheit als einer nur subjektiv empfundenen und behaupteten zu überwinden. Der Charakterisierung der Glaubensbegründung als Nachweis des Dialogs zwischen Gott und Mensch wäre das gelungen, wenn sie über die Beschreibung des psychologischen Zustands der Gewißheit hinaus Gründe benennen könnte, die das Empfinden solcher Gewißheit rechtfertigen. Was gibt dem Gläubigen das Recht, gewiß zu sein, daß er von Gott angesprochen wird, daß sein Glaube nicht ein fiktives Gespräch, ein „Dialog“ ohne Partner ist? Für B. liegt dieser Grund in der Erfahrung des „Angeredetseins“ (74); ihr ist schon das „Moment der Evidenz mitgegeben“ (74). Glaube als Antwort findet im geglaubten Angesprochenensein, im ihn „bedingenden Sprachereignis ... (seine) konstituierende Rechtfertigung“ (77).

Daß die Begründung von Gewißheit hier im Sinn der von B. selbst geforderten „apologetischen Rechtfertigung“ (70) geleistet sei, ist nicht einzusehen. Die gläubige Beteuerung, daß der Glaube „wirklich“ ein Dialog sei, der Gott erfahren lasse, benennt noch keinen hinreichenden Grund für die Annahme ihrer Wahrheit. Wohl ist darauf hinzuweisen, daß die kritisierte „subjektivistische Konzeption“ hinsichtlich der „Unmittelbarkeit der vergewissernden Herzenserfahrung“ (70) von B. überwunden wird. Wie bedeutsam die Mittelbarkeit der religiösen Erfahrung, ihre sprachliche Artikulation jenseits des esoterischen Zustands der Erfahrung selbst auch für den Glaubensvollzug ist, wird von B. verschiedentlich engagiert vor Augen gestellt (vgl. z. B. 158—170). Doch von nicht geringerer Relevanz ist die Umsetzung der Erfahrung in intersubjektiv zugängliche Beschreibung für das Begründungsproblem. Die von T. Koch getroffene Unterscheidung von Erfahrung und Erfahrungsinhalt läßt deutlich werden, daß die Mittelbarkeit des Erfahrungsinhalts zwar eine wichtige Voraussetzung der Glaubensbegründung darstellt, mit ihr aber nicht verwechselt werden darf: „Die Ablösung des Erfahrungsinhalts aus der Unmittelbarkeit des Erlebens ... ist die Bedingung dafür, daß die Erfahrung nicht im ablaufenden Strom anderweitiger Eindrücke und in der Routine des Daseins verschüttet wird².“ Die Kommunizierbarkeit ist für die Begründungsfrage mithin wohl die Bedingung *sine qua non*, sie kann aber nicht selbst als zureichendes Argument dafür gewertet werden, daß die Erfahrung religiöser Ergriffenheit nicht Fiktion, sondern Gotteserfahrung ist. B. hingegen argumentiert, daß die Mitteilung der eigenen Gewißheit den anderen „allein schon durch sich selbst zu überzeugen“ (96) vermag. Das kann unter Umständen durchaus zutreffen, doch wird das theologische Begründungsproblem hier ungebührlich eingeschränkt. Selbst wenn man deskriptiv in Rechnung zieht, daß die empfundene Glaubensgewißheit zugleich das stärkste Glaubensmotiv darstellt, läßt sich nicht folgern, solche Erfahrung verbürge selbst ihre Wahrheit, sie sei selbstevident und bedürfe keiner weiteren Bestätigung.

Unter dieser Rücksicht ist interessant zu sehen, wie B. diese Verengung in seinen Aussagen über theologische Verkündigung aufzufangen versucht. Er kennzeichnet ihre Aufgabe als die der Vermittlung zweier auseinandergetretener Größen: die Offenbarung soll dem heutigen aufgeklärten Menschen vermittelt werden. Von der Wirklichkeit als ganzer oder von menschlicher Subjektivität führt kein Weg zum Gott der Offenbarung: der Mensch ist heute, geschichtslos zudem und in seine soziokulturelle Situation eingebunden. Die Konsequenz: die Botschaft selbst muß heute werden, ist so auszusprechen, als wäre sie dem Menschen „heute von Jesus zugesprochen“ (15) worden. Eine solche Aufgabe vermag nur eine Theologie zu erfüllen, die im verkündigten Wort dem Erforder-

² T. KOCH, Religion und die Erfahrung von Sinn, in: H.-E. Bahr (Hrsg.) Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt und Neuwied 1975, 139.

nis einer „Einheit von Denken und Erfahrung“ (17) gerecht wird. Von dieser Einsicht her ist eine neue theologische Sprache zu entwerfen. Diese soll „mit den von ihr bezeichneten Inhalten zusammen auch Impulse zu ihrer Erfahrung (vermitteln)“ (17). Theologie soll entsprechend die Annahme des Glaubens nicht dem Hörenden überlassen, „sondern ihn durch sprachlich vermittelte Impulse schon von sich aus (herbeiführen)“ (84). Bei der Vermittlung ist also von entscheidender Bedeutung, ob von Gott angemessen geredet wird. Angemessen wird von Gott gesprochen, wenn sich solche Rede im Sinn „sprachlicher Empirievermittlung“ (96) gestaltet. Die Aufgabe solcher Vermittlung ist korrekt veranschlagt, wenn sie so redet, daß Gott „im Wort fühlbar“ (99) wird. B.s wichtigste inhaltliche Qualifikation solcher Verkündigung ist die Forderung, ihr müsse „die Einübung einer an Jesus geschulten Zwischenmenschlichkeit ausgehen“ (101).

Dieses Programm, in der auffordernden theologischen Selbstdarstellung diese Aufforderung vergessen zu lassen und Gotteserfahrung schon als die des Hörenden mitzuteilen, ist allerdings selbst fragwürdig. Mit der geforderten „evidenzvermittelnden“ Sprache scheint das Vermittlungsproblem noch nicht gänzlich gelöst, sondern zunächst nur in die Theologie selbst verlegt zu sein. B. unterstellt: sei die Struktur des Glaubens klar, komme es „nur darauf an, die fremdgewordenen Bilder durch andere, der modernen Lebenswelt entnommene, zu ersetzen“ (90). Hier wird vorausgesetzt, daß die moderne Lebenswelt zu solcher Verständigung das sprachliche Potential zur Verfügung stellen könnte. Daß dies nicht ohne weiteres angenommen werden darf, wird in B.s eigenen theologiekritischen Äußerungen zur Genüge deutlich.

Da der Glaubensakt sich vornehmlich als Annahme der Autorität Gottes charakterisiert, gehen auch die durch das Gespräch mit dem heutigen Menschen erstrebten Möglichkeiten der Plausibilisierung nicht wirklich in das hier entwickelte „Glaubensverständnis“ ein. So wird z. B. die Begegnung mit Zweifel und Unglaube nur in der Form der Selbstkundgabe vorstellbar. All das Aufschlußreiche, was im Buch über die kommunikationsschaffende Struktur des Glaubens und seine sozialen Implikationen, über selbstsichernde Funktion des Bekenntnisses und die Relevanz von Glaubensverantwortung ausgeführt wird, erscheint hier eigentümlich beiläufig und funktionslos. Jedenfalls dann, wenn der Glaubenszugang aus der Perspektive der Nichtglaubenden als eine (zunächst) nicht begründbare Entscheidung vorgestellt wird. Sie bejaht die Selbstdarstellung des Glaubens, dessen Selbstbeschreibung nur dann korrekt zu nennen ist, wenn sie „eine Inklinaton zu seiner (des Glaubens) Übernahme bewirkt“ (84). Ist das Glaubwürdigkeitsurteil nur dann adäquat formuliert, wenn der Glaubenswille ipso facto folgt (vgl. *ibid.*), dann werden in der Tat Begründungen überflüssig, die dieses nicht erbringen. Die „Evidenzvermittlung“ müßte doch zumindest dies leisten, daß sie den Glauben als etwas in sich Erstrebenswertes und Bedenkenswertes dem Ungläubigen nahebringen kann. Eben dieser Schritt,

der dem Nichtglaubenden einen inhaltlichen Grund für den Glauben geben könnte, erscheint in der hier vorgestellten Konzeption als unklare Ahnung, als Gefühlsimpuls, wird also letztlich in den Glaubensakt selbst aufgelöst.

Der Ablehnung der rationalistischen Forderung unzweifelhaften Wissens für die Begründung korrespondiert bei B. eine nicht minder absolut veranschlagte Form religiöser Gewißheit. Glaubensgewißheit soll mit dem Hören auf die Autorität Gottes in Sachen des Glaubens ihren Ausgang nehmen — ein solcher Ausgangspunkt ist für die Vernunft schlechterdings unüberbietbar. Ihre Argumente sind dem so konzipierten Vergewisserungsprozeß entbehrlich. Der Streit um die Vernünftigkeit des Glaubens ficht diesen letztlich nicht an, denn er ist den Begründungsversuchen durch Vernunftargumente immer schon voraus.

c) Glaube und nichtreligiöse Wirklichkeitserklärung

B. befreit sich in der Tat konsequent von den Problemen, die den Komplex fundamentaltheologischer Glaubensbegründung ehemals prägten. Unter den Vorzeichen einer theologischen Verstehenslehre treten jedoch diese Probleme nachträglich wieder auf. Auch eine unter theologischen Prämissen ansetzende Glaubensbegründung muß Auskunft über die Beziehung und den Unterschied zwischen theologischen und anderen Arten der Erkenntnis geben. B. sucht sprachphilosophische Einsichten für diese Verhältnisbestimmung fruchtbar zu machen und diese Problematik aus ihren erstarrten Formen zu lösen. Er unterscheidet zwischen Sprach- und Sachkonflikten und stuft den Streit zwischen Theologie und Naturwissenschaft weitgehend als mißverstandenen Sachkonflikt, also als Sprachproblem ein. Wo Apologetik sich gegen vermeintliche Gegenpositionen richtete, lagen „vielfach Sprachkrisen“ (122) vor, die nicht zu Sachkonflikten eskalieren müssen, sondern durch „übergreifende Verständigungsprozesse“ (123) überbrückbar sind. Als Beispiel verweist B. darauf, daß bei jeder Erklärung der Homogenese keine unbezweifelbare Wahrheit, sondern eine mögliche „Lesart“ der gegebenen Daten, eine Interpretation gegeben ist. Entsprechend sei der Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft „auf weiten Strecken wahrheitstheoretisch und wissenssoziologisch bedingt“ (132). Man redete in Wirklichkeit nicht gegeneinander, sondern aneinander vorbei. Die Lösung des Problems sieht B. in der Möglichkeit, daß sich der Glaube „in einer Glaubensaussage, die sich von den weltbildhaften Implikationen in möglichst großem Umfange freimacht“ (145) formuliert. Wie soll sich nun aber der Glaube gegenüber Wissenschaft und Welterklärung verhalten? Wenn „weltbildfreie Aussagen“ (146) den einzigen Ausweg bilden, kann sich der Glaube dann noch in dieser „unweltlichen Sprache“ (146) der Welt verständlich machen? Wenn man die ehemals als Welterklärung mißverstandenen religiösen Aussagen neu verstehen will, statt sie zu eliminieren, stellt sich doch die Frage, wie die „im Glauben wahrgenommene Schöpfung“ (146) noch gedacht werden

kann. Es scheint, als hätten sie für B. ausschließlich funktionale Bedeutung, als wären sie umständliche Formulierungen der theologischen „Selbstverweigerung gegenüber den Totalitätsansprüchen“ (146) der Welt.

B. schreibt, daß die „niemals wirklich konkurrierenden Aussagen“ (147) von Glaube und Wissenschaft zum gegenseitigen Einvernehmen gebracht werden könnten. Mag sich mittels der Begrifflichkeit von Sprachkonflikt und Sprachbarrieren dieses Problem unverfänglicher thematisieren lassen, ist damit — das zeigt die jüngste Entwicklung von Sprachanalyse und Sprachphilosophie — noch nicht ausgemacht, ob es sich auf diese Weise endgültig lösen läßt. Denn auch die theologischen Fragen nach dem Wirken Gottes in der Geschichte, nach seinem Verhältnis zur Welt, nach dem Allmachtsgedanken und menschlicher Freiheit tangieren dieses Problem. Abgesehen davon, daß B. mit einer „unweltlichen“ Sprache einem privatisierenden Trend Vorschub leistete, den er in seinem Buch ansonsten explizit und engagiert bekämpft, drängen seine Aussagen selbst über die von ihm gezogenen Grenzen hinaus.

Im Zusammenhang der Glaubwürdigkeit von Offenbarungserlebnissen fordert er nämlich von einer „bloß psychologistischen Deutung des Offenbarungsphänomens“, sie müsse ihre Erklärung „mindestens ebenso einleuchtend machen“ oder „das Zustandekommen der dialogischen Evidenz ... mit evidenten Gründen widerlegen“ (74). Wird hier der Gegenposition auch die Beweislast zugeschrieben, so akzeptiert die Theologie die psychologisch reduktive Erklärung doch implizit als echten Widerspruch, als Erklärungsversuch. Indem sie Beweise fordert, ist sie in die Debatte um die Wirklichkeit solcher Phänomene schon eingetreten und muß deren Wahrheitsanspruch auch verteidigen. Dies gilt ebenfalls für die von B. geschilderte Selbstgewißheit des Glaubens und der religiösen Erfahrung. In dem Ausmaß, wie der Glaube durch psychologisch reduktive Erklärungen als Epiphänomen psychischer Strukturen denkbar und einsichtig wird, ist der Glaube nicht in der veranschlagten Art selbstgewiß, bleibt auch religiöse Erfahrung nicht unbestreitbar selbstevident. Die absichernde theologische Gegenkritik ist dann selbst als Moment des Erfahrungskontexts des Gläubigen zu werten und gehört in diesem Sinn auch dem Begründungszusammenhang für den Glauben zu.

Theologische Erkenntnisfindung ist stets Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist dem Erkennen immer nur als erfahrene und sich ändernde zugänglich. Als solche ist sie zugleich als Rahmen und Hintergrund des Glaubens und seiner theologischen Begründung zu erfassen. B. hat diese Einsicht als Voraussetzung und Orientierungslinie einer künftigen Fundamentaltheologie nachdrücklich herausgestellt. Es wäre naive theologische Romantik, wollte man den Glauben von seinen lebenspraktischen Voraussetzungen sepa-

rieren. Glaube und säkularisierte Wirklichkeit lassen sich nicht als voneinander gänzlich unabhängige Größen mehr fassen. Der nichtreligiöse Lebenskontext ist gewichtiges Erfahrungsmoment des religiösen Menschen selbst. Fundamentaltheologie hat den Glauben vor diesem Hintergrund zu begründen und als echte, erfahrbare Lebensmöglichkeit einsichtig zu machen.

Diese zu Anfang seines Buches formulierten programmatischen Leitlinien werden in die inhaltliche Gestaltung der Fundamentaltheologie B.s nicht überzeugend integriert. Der analog zum Verstehensakt entwickelte Glaubensbegriff unterstellt, daß Glaube stets selbstgewiß sei, daß er „sich selbst trägt“. Gegenüber dem Zeitgeist, gegenüber den vielfältigen religiösen und nichtreligiösen Bezügen bleibt das hier vorgestellte Glaubensverständnis als sich selbst authentischer Verstehensakt eigentümlich resistent. Der Glaube als geschichtliche Erfahrung drängt, wie diese Diskussion der Aussagen B.s verdeutlichen wollte, über die so umschriebene Selbstbegrenzung bei der Begründungsfrage selbst hinaus.

Extreme Existenzialisten und Positivisten stimmen darin überein, daß religiöse Überzeugung mit wissenschaftlich begründeter Erkenntnis nichts gemein habe. Die offenen Lebensfragen des Menschen sollen dem Bereich kritischen Fragens und intersubjektiver Verständigung und Begründung entzogen sein. In diesem Sinn stellen sie keine echten Probleme dar. Würden Theologie und Glaube sich ein solches Refugium zuweisen lassen, bedeutete das nicht nur eine kurzsichtige Befriedung, sondern unter theologischer Rücksicht auch ein Selbstmißverständnis. Gegenüber solch verengenden Perspektiven kann die Lektüre der Fundamentaltheologie Bisers darüber belehren, wie wichtig es ist, schon die theologischen Probleme angemessen zu situieren.

Beheimatung des Ortskirchenbewußtseins

Wolfgang Beinert, Bochum, hat den Stellenwert der Ortskirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit den Worten umschrieben: „Das Ökumenische Konzil am Ausgang des zweiten Jahrtausends hat die Partikularkirche als Strukturprinzip der *Ecclesia-communio* im Sinne des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte wiederentdeckt. In wenigstens fünf Dokumenten geht es ziemlich ausführlich auf unser Thema ein... Die Bezeichnung Kirche wird theologisch grundsätzlich gleichsinnig nicht nur der *ecclesia universalis* zuerkannt, sondern ebenso den Teilkirchenverbänden und den bischöflichen Ortskirchen. An einer Stelle wird sogar die Familie als *ecclesia domestica* apostrophiert¹.“ — Diesen Formulierungen des Zweiten Vatikanums, die in Kapitel III, Nr. 26 von „*Lumen gentium*“ ihren Höhepunkt erreichten, ging ein langes theologisches Bemühen, vor allem einsetzend „um die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts“, voraus. Die Nachgeschichte dieser theologischen Erkenntnis ist aber nicht weniger vielfältig, vor allem in der genaueren Umschreibung der Kriterien einer Partikularkirche wie der Beziehungen zwischen Teil- und Universalkirche². All dies kann aber die grundsätzliche Wiedergewinnung des Begriffes „Ortskirche“ nicht mehr ungeschehen machen. Weiter ist zu sagen, daß die noch anhaltende theologische Diskussion keineswegs von der Verpflichtung entheben kann, ein erhöhtes Augenmerk auf die Frage zu legen, wie weit diese Sicht von Ortskirche bereits in das Bewußtsein des gläubigen Volkes eingedrungen ist, dort seine geistige Heimat gefunden hat. Ein Zuwarten mit der Inangriffnahme dieses Problems, bis sich alles theologisch geklärt habe, wäre nicht zu verantworten, denn es ist hier noch sehr viel Arbeit zu leisten — bewußtseinsmäßig und praktisch — und es darf also auch hier keine kostbare Zeit vertan werden. — Zunächst einmal erscheint dieses Ortskirchenbewußtsein zumindest indirekt und unbewußt bei einem Teil der gläubigen Christen da zu sein. Dieser Teil wird gebildet von Männern und Frauen, die aktiv am Gemeindeleben, am Leben der Diözese teilnehmen. Sie wollen nicht nur empfangen und die anderen arbeiten lassen, sie haben vielmehr eine Freude daran, selbst Hand anzulegen, das Leben in Pfarrei und Bistum zu gestalten. Sie machen gleichsam „die Kraft Seiner Erlösungstat

¹ W. BEINERT: Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Partikularkirche“: Theologie und Philosophie 50 (1975), S. 58 f.

² W. BEINERT, a. a. O., S. 56.

³ W. BEINERT, a. a. O., S. 60—69. — W. BEINERT: Ortskirche und Ökumene: Una Sancta 30 (1975) 3, S. 208—215.

durch ein Leben aus dem Glauben sichtbar“ (Tagesgebet vom 1. Fastensonntag). Es stellt sich nun die Frage, ob solches „Tun“ ganz bewußt als Aufbau der „Kirche am Ort“ empfunden wird. Sehr oft wird es wohl so sein, daß diese Arbeit verstanden wird als „Mitarbeit am Reiche Gottes“. Hier gilt es nun, diese durchaus richtige Ansicht zu spezifizieren, sie ekklesiologisch, kirchlich zu sehen und auch bei diesem Namen unmißverständlich zu nennen. Kirche wird also in Christi Kraft und ausgehend von der Altargemeinschaft von den tätigen Gliedern der Gemeinde täglich aufgebaut. Diese so in Christus Tätigen sollten immer mehr in das sichere Bewußtsein eingeführt werden, daß sie Kirche bereits in der Ortskirche voll und ganz antreffen und gefunden haben. Das Sichtbarwerden der Kraft der Erlösungstat Christi geschieht nicht erst in besonderen Kirchen, etwa vor allem in der Kirche von Rom — es ereignet sich „am Ort“ und jede romantische Sehnsucht nach anderen Orten, die das Bewußtsein der vollen Kirchlichkeit der eigenen Ortskirchen herabmindert, ist nüchtern und gezielt abzubauen. Diese Arbeit am frohen Bewußtsein: „Wenn du aktiv mittust am Aufbau deiner Pfarrei und Diözese, dann bist du ganz bei Christus angelangt“ wird auch entsprechend korrigierend einwirken auf die zutiefst eingessene Vorstellung von der Gestalt des Bischofs von Rom, als sei nur in ihm Kirche im vollen Sinne des Wortes, eine Vorstellung übrigens, die in der 2. Hälfte des 9. Jh. mit Nikolaus I. einsetzt und über Innozenz III. bis zu Pius IX. reicht, wo sie ihren unüberbietbaren, tragisch-gefährlichen Höchstpunkt erreicht hat. — In diesem Zusammenhang müßte sich dann auch das Bild vom Papst als dem alleinigen Stellvertreter Christi auf Erden etwas wandeln. Wenn Kirche in vollem Sinne in der Ortskirche gegenwärtig wird, dann ist Christus dort auch in vollem Sinne anwesend. Seine „Sichtbarmachung“, die uns den Glauben an seine volle, bis jetzt noch unsichtbare Gegenwart erleichtern soll, sofern dies eben überhaupt möglich ist, geschieht dann durch den jeweiligen Ortsbischof, er ist der alleinige, vollgültige Stellvertreter in diesem Kirchengebiet. — Die bewußtseinsmäßigen Folgen aus der Beheimatung solcher Überlegungen sind eindeutig und einfach zu ziehen: „Kirche“ und „Christus“ werden aus der Ferne einer bedeutsamen Ortskirche in die Nähe gerückt, ja nicht nur in die Nähe gerückt, sie werden Größen mitten in der eigenen Umgebung, mitten im eigenen Leben, bis hinein in die christliche Familie. Aus diesem Bewußtsein heraus werden Eigenverantwortung, Eigenständigkeit, Mut zu eigenen, neuen Wegen, Freude aus einer gesunden Sicherheit erwachsen. Herrschaftsansprüche, wenn auch bestens gemeint, und Bevormundungen von auswärts werden immer mehr gegenstandslos. An die Stelle von Herrschaft, von Bevormundung dürften dann langsam und in stetig ruhigem, demütigem, opfervollem Wachstum Dienst und Sorge an den einzelnen Ortskirchen treten — Dienst und Sorge werden dann aber, wie gesagt, durch das Bewußtsein in den entsprechenden Grenzen gehalten, daß Kirche in vollstem Sinne auch in jeder anderen Ortskirche da ist und daß daher auch Christus im umfassenden Maße in jeder Partikularkirche, die zugleich aber

immer auch Universalkirche ist, seine Gegenwart in verhüllter Form zu schenken bereit ist. — Diese Entwicklungen, die ja, Gott sei Dank, schon eingesetzt haben, werden aber nur eine Zukunft haben — und diese ist unbedingt von Nöten —, wenn in den einzelnen Diözesen die Arbeit an der kirchlichen Besinnung unentwegt weitergeführt wird. — Es sei diese Arbeit noch in einzelnen Punkten konkretisiert. — Das Wachsen eines gesunden Ortskirchenselbstbewußtseins kann sicher auch gefördert werden durch eine intensive, lebendige Besinnung auf die Geschichte der Diözese, und zwar in Vergangenheit wie in Gegenwart. Im Falle sehr alter Bistümer, wie etwa Mailand, Lyon, Ravenna, Trier, bietet sich diese gleichsam von selbst an, obwohl gerade im Falle von reicher Geschichte die Beobachtung von Geschichtsmüdigkeit immer wieder zu machen ist. — Bei anderen Bistümern, wo die Geschichte kürzer und vielleicht auch ärmer ist, werden sich hierfür ausgebildete Gläubige bemühen müssen, aus dem Wenigen etwas zu machen. Grundsätzlich jedoch wäre für den einen wie für den anderen Fall Folgendes zu raten: Die Darlegung der Geschichte der Vergangenheit dürfte sich nicht „auszeichnen“ durch die rein positive Anführung von Einzelfakten. Vielmehr müßte erhöhtes Augenmerk darauf gerichtet werden, am Modell der eigenen Ortskirche aufzuzeigen, wie Großes und Kleines, Wahres und Falsches, Heroisches und Kleinmütiges hier im Laufe der Zeit eine „Rolle gespielt haben“ und zwar eine Rolle, die Äußerung des Glaubens ist. Mit anderen Worten: Kirchengeschichte muß zu einem Versuch werden, das Ringen um den Glauben in seinen richtigen und, soweit sich das sagen läßt, falschen Formen vor Augen zu führen. — Dieses Eingehen auf die Geschichte muß aber ebenso die Gegenwart miteinbeziehen. Es sollte der Gemeinde in entsprechenden Abständen und bei besonderen Gelegenheiten die Auseinandersetzung mit dem Glauben in ihren eigenen Reihen mitgeteilt werden. Die Aufforderung zum Mittragen solcher Ereignisse müßte auf jeden Fall den Abschluß solcher Erläuterungen bieten. Dieses Mittragen wächst natürlich über das bloße Zur-Kennntnis-Nehmen hinaus. Es weitet sich zum Beten und Opfern angesichts bestimmter Entwicklungen. Hier ist allerdings noch etwas sehr ernst zu nehmen: Die Erwähnung guter Entwicklungen innerhalb der Ortskirche, verbunden mit Freude und Dank dafür. Sollte es aber riskante, ungewohnte, auf weite Strecken nicht ganz abzusehende Entwicklungen, Wagnisse, Versuche geben, dann dürfte auf keinen Fall Furcht oder Unsicherheit dazu führen, darüber zu schweigen. Auch hier gilt der Grundsatz: Information und dies nicht in unbeteiligt-objektiver Form oder gar mit deutlichen Anzeichen von Mißtrauen oder Ängstlichkeit, sondern in einer Art, die Vertrauen, Zuversicht, Optimismus erkennen, zumindest erahnen läßt. Noch einmal muß festgestellt werden: Diese Mitteilung über Vergangenheit, Gegenwart oder gar mögliche Zukunft der eigenen Ortskirche darf nicht kühl, unbeteiligt, „nur“ objektiv sein. Sie muß gekennzeichnet sein von dem Leiden oder der Freude, vom Bewegtsein des Mitteilers über das Mitgeteilte selbst, denn nur so besteht die Aussicht, daß die so Angesprochenen selbst in Bewegung geraten,

wenn sie Entwicklungen in der eigenen Ortskirche erfahren. Dieses Bewegtsein aber ist wiederum die notwendige Voraussetzung für verschiedene Arten von Reaktionen auf solche Geschehnisse. Reaktion bedeutet aber Mittun am Aufbau der so oder so betroffenen Partikularkirche. — Was hier gesagt wurde über Mitteilung von Geschichte müßte allerdings eingeübt werden an Hochschulen und Universitäten beziehungsweise eigenständigen theologischen Fakultäten. Sieht man sich das Angebot an kirchengeschichtlichen Vorlesungen oder Übungen auf die hier angesprochene Thematik an, dann fällt meist das Fehlen von ortskirchlichen Vorlesungen auf. Mit anderen Worten: Es werden universalkirchliche Probleme angeschnitten, an ihnen wird, bestenfalls, das Auf und Ab um den Glauben exemplarisch behandelt. Am Modell einer bestimmten Ortskirche wird höchstens in einer Seminarübung die angesprochene Problematik bearbeitet. Hier wäre es wohl dringend notwendig, die Thematik der Geschichte einzelner Ortskirchen auch im Rahmen von verpflichtenden Hauptvorlesungen zu behandeln, wobei natürlich, bei aller Möglichkeit einer Fehlbeurteilung, auch die Gegenwart einbezogen werden müßte. Schließlich müßte in der Art der Mitteilung bei allem Bemühen um Objektivität und historisch-kritische Distanz das persönliche Ringen mit Echtheit und Falschheit, Positivem und Negativem, Glauben, Halbglauben, Aberglauben, Unglauben durchzuspüren sein. Sehr wichtig wären hier Fahrten, Exkursionen zu entsprechenden monumentalen Zeugen von Kirchengeschichte der Vergangenheit und der Gegenwart. Bekanntlich prägt sich ja das mit eigenen Augen Gesehene und das oft unter größeren oder kleineren Mühen und Entbehrungen Erreichte der Persönlichkeit recht tief ein. — Zuletzt möchte ich noch auf die Möglichkeit eingehen, innerhalb der Liturgie das Ortskirchenbewußtsein zu wecken. — Sehr wichtig erscheint mir hier die gepflegte Eucharistiefeier, sonntags wie werktags. Gerade hier geschieht ja immer wieder die eigentliche Begründung von Ortskirche und man sollte diesen Zusammenhang von Ortskirche und Eucharistie, Eigenständigkeit und Eucharistie, richtigem Selbstbewußtsein und Eucharistie den Gläubigen auch immer wieder sagen, eingedenk der Worte des Zweiten Vatikanums: „In jedweder Altargemeinschaft wird unter dem heiligen Dienst des Bischofs ein Symbol jener Liebe und jener Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann, hingestellt. In diesen Gemeinschaften, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, ist Christus anwesend⁴.“ — Eine sehr betonte Stellung der Domkirche, die das Haus Gottes des Bistums ist, kann auch einen wertvollen Beitrag leisten für die Wertung der Ortskirche. Nicht der Petersdom in Rom und auch nicht die Lateranbasilika sind für die einzelne Ortskirche „die Mutter aller Kirchen“, sondern die jeweilige Bischofskirche. Der Hebung der Bedeutung der jeweiligen Kathedrale kann zum Beispiel auch eine aus bestimmten Anlässen immer wiederkehrende Domwallfahrt dienen. Die Verlegung von besonderen Feiern innerhalb der Österlichen Bußzeit in den Dom müßte in diesem Zusammen-

⁴ Lumen gentium, Kap. III, Nr. 26.

hang auch bedacht werden. Die Feier des Domweihfestes dürfte unter gar keinen Umständen ohne größere, alljährlich wiederkehrende Festlichkeit vorbeigehen. Der Tag der Diözesanpatrone sollte für das Bistum ein besonderer Tag sein. Auch die Person des Bischofs sollte einmal im Jahr liturgisch betont hervortreten und zwar am Tage des sog. „Natale Episcopi“, des Bischofweihetages. Seit sehr langen Zeiten ist dieser Tag gefeiert, wobei sich die Gewohnheit durchgesetzt hat, daß bei der Eucharistiefeier der Bischof selbst über sich, d. h. über seine besonderen Anliegen predigt. — Schließlich müßte der Tag des ersten Bischofs einer Diözese, sein Todes- beziehungsweise sein Gedenktag begangen werden und dürfte, soweit bekannt, das Datum der Erhebung eines Kirchengebietes zur Diözese nicht vergessen bleiben. Selbstverständlich ist es auch, daß Diözesanheilige, unter ihnen besonders heilige Bischöfe, als bemerkenswerte Ausprägungen der Christusgemeinschaft in der Ortskirche bedacht werden. Die Ortskirche im deutschen Sprachraum, die diesbezüglich den größten Reichtum und die gewichtigste Verpflichtung trägt, ist Trier. — Alles in allem: Die Beheimatung des Ortskirchenbewußtseins ist Deutlichmachung des uns ganz innewohnenden Geheimnisses von Kirche und Christus, das nicht im eigentlichen Sinne einmalig, sondern vielfältig, und dabei jeweils ganz da ist.

Moralische Normen, theologische Gewißheit und Humanwissenschaften

Einführung

In den moraltheologischen Arbeiten, die sich mit den vom Zweiten Vatikanischen Konzil an die Moraltheologie gerichteten Forderungen auseinandersetzen, wurde mehrfach die Bedeutung der modernen „Humanwissenschaften“ für die vom Konzil gewünschte wissenschaftliche Erneuerung unterstrichen¹. Die Moraltheologie verfolgt mit dem Versuch einer wachsenden Integration humanwissenschaftlicher Ergebnisse kein nebensächliches Ziel; denn „der Erkenntnisfortschritt über die menschliche Lebenswirklichkeit liegt für sie nicht an der Peripherie ihrer Fragestellung, sondern entscheidet über Tiefe, Gründlichkeit, Wahrheit und Echtheit der moraltheologischen Einsicht“². Der Grund für diese Angewiesenheit liegt in dem, was K. Rahner die „gnoseologische Konkupiszenzsituation“ genannt hat, auf Grund derer gilt, „daß der Mensch trotz der Einheit seines Bewußtseins und trotz der Einheit als Freiheitswesen nicht in der Lage ist, sich als ein von ihm von einem Punkt aus verwaltbares und durchkonstruierbares System zu verstehen“³. Die Erkenntnisquellen der menschlichen Wirklichkeit sind so vielfältig und verschieden, daß sie nicht mehr adäquat in eine höhere Synthese aufgelöst werden können.

Deshalb sind die Erkenntnisse verschiedener Wissenschaften auch nicht unter einem univoken Gattungsbegriff von Wissenschaft zusammenfaßbar. Das Gemeinsame und das Verschiedene der Wissenschaften, die zwischen ihnen waltende Analogie, ist korrelativ zu den Weisen der Vorgegebenheit der Phänomene und der entsprechenden Erfahrung, aus der das jeweilige wissenschaftlich gesicherte Wissen gewonnen wird. Weil die verschiedenen Erfahrungsweisen miteinander vergleichbar bleiben, kann es

¹ Zur Begriffsbestimmung von „Humanwissenschaften“ vgl. G. ERMECKE, Die Bedeutung von „Humanwissenschaften“ für die Moraltheologie, in: Münchner Theol. Zeitschr. 26 (1975) 2, 133 f.; in unserem Artikel werden die Humanwissenschaften vor allem von ihrer *erfahrungswissenschaftlichen* Eigenart her gesehen.

² Vgl. J. FUCHS, Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg 1967, S. 51; B. HÄRING, Moralverkündigung nach dem Konzil (Theologische Brennpunkte. Aktuelle Schriftreihe hrsg. v. V. SCHURR und B. HÄRING Bd. 3/4), 28 f., 101 f.

³ R. HOFMANN, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Handbuch der Moraltheologie Bd. 7. München 1963, 166 f.

⁴ K. RAHNER, Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften. Schriften zur Theologie X. Einsiedeln—Zürich—Köln 1971, 99.

eine sinnvolle interdisziplinäre Beziehung zwischen empirischen Wissenschaften einerseits und der Theologie andererseits geben⁵.

Für interdisziplinären Austausch gibt es heute in der Theologie viel Interesse, ja die Humanwissenschaften haben als Wissensquelle einen solchen Stellenwert erlangt, daß bereits von einer „Wende der Moralthologie zu den „Humanwissenschaften“⁶“ gesprochen wird.

Humanwissenschaftliche Ergebnisse werden dabei nicht nur zur Lösung einzelner, eng umgrenzter Fragen der speziellen Moralthologie herangezogen, sondern auch zur Ausarbeitung allgemeiner grundlegender Theorien in der Fundamentalmoral⁷.

Je enger so die Bindung zwischen beiden Wissenschaftsbereichen wird, desto unumgänglicher stellt sich die Frage, wie die Moralthologie bei dieser wachsenden Assimilation von Resultaten so verschieden gearteter Wissenschaften ihre eigene Identität wahren kann. Als Theologie kann sie sich auf keinen Fall in innere Abhängigkeit von empirischen Anthropologien bringen lassen. In unumkehrbarem Sinne gilt für sie, daß der Glaube die Vernunft und damit auch die Erfahrungswissenschaften umfaßt und in sich „aufhebt“ als Moment seiner selbst. Die Spannung zwischen Glaube und Vernunft, wie sie sich angesichts der Konfrontation mit den Humanwissenschaften darstellt, bekommt die Moralthologie besonders in dem Konflikt zu spüren, der gerne formelhaft als Auseinandersetzung um die „normative Kraft des Faktischen“⁸ bezeichnet wird. Mehrfach ist in der Fachdiskussion auf den Standpunkt hingewiesen worden, auf dem eine — jedenfalls für die Moralthologie akzeptable — Ethik gegenüber solchen normativen Ansprüchen von Fakten, die als Resultate von Humanwissenschaften erarbeitet wurden, beharren muß⁹.

Die von diesem Konflikt besonders belastete Aufgabe der sittlichen Normfindung, an der die hier anstehende moralthologische Problematik der Übernahme humanwissenschaftlicher Daten aufgezeigt werden soll, ist für die Moralthologie dadurch noch komplizierter als für eine säkulare Ethik, daß der *qualitative Unterschied*, der zwischen „den die sittlichen Normen konstituierenden Sinnwerten und den für sie ebenso maßgeblichen anthropologischen Dringlichkeiten“¹⁰ waltet, für sie als einer *theologischen Disziplin* die Aufgabe impliziert, kontingente humanwissenschaftliche Forschungsergebnisse nicht bloß mit ideellen Werten von philosophischer Stringenz zu vermitteln, sondern auch mit theologischen Aussagen, die am Absolutheitscharakter der christlichen Offenbarung teilhaben¹¹.

⁵ A. HALDER — M. MÜLLER, Wissenschaft, in: *Sacramentum Mundi* IV. Freiburg 1969, 1386 f.

⁶ G. ERMECKE, a. a. O. 131.

⁷ Z. B. die „generelle Theorie des Normativen“, wie sie von W. KORFF konzipiert wird, in: ders., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*. Mainz 1973, 11.

⁸ Vgl. ebda. 136—139.

⁹ B. STOECKLE, Das Problem der sittlichen Norm, in: *Stimmen der Zeit* 100 (1975), 11, 723—735; besonders 723—733.

¹⁰ Ebenda, 732.

¹¹ Vgl. K. RAHNER, Offenbarung, in: *Sacramentum Mundi* III. Freiburg 1969, 834 f.; ders., *Anthropologie (theologische)*, a. a. O. I, 177.

Wie im einzelnen der Grad solcher Partizipation jeweils zu bestimmen ist, bleibt, soweit es um die Erhebung des objektiven Schriftbefundes geht, eine heikle Aufgabe der moraltheologischen Hermeneutik in Zusammenarbeit mit der Exegese¹². Darüber hinaus hat eine moraltheologische Hermeneutik sich mit „normativen Sinngehalten“ zu befassen, d. h. „die spezifisch theologische Begründung solcher Normen und damit auch den Grund ihrer Geltung für die heutige Zeit zu begreifen“¹³. Deshalb muß sie die personale Entscheidungsstruktur in ihrer subjektiven und absoluten Dimensioniertheit herausarbeiten¹⁴. Es geht hier um einen Kernpunkt jeder sittlicher Normativität, und um zu klären, in welcher Weise christliche Glaubensgehalte und humanwissenschaftliche Ergebnisse in einer normativen Argumentation der Moraltheologie zusammengehen können, bedarf es darum grundsätzlicher Überlegungen dazu, wie das Geschehen der moralischen Normfindung für einen Glaubenden strukturiert ist.

Die Vollzugseinheit christlicher Normativität

Für den Christen gilt, daß „die Glaubensentscheidung ... nach Art eines immerwährenden Einsichtshorizontes an der Wurzel einer jeden konkreten sittlichen Entscheidung (steht)“¹⁵. Die Normativität, die in solchen Entscheidungen wirksam wird, hat deshalb einen spezifisch christlichen Charakter. Für diese christliche Originalität ist sie nicht darauf angewiesen, daß die konkreten sittlichen Normen der Heiligen Schrift inhaltlich im einzelnen jeweils etwas spezifisch Christliches aufweisen. Wenn man den allgemeingültigen Zusammenhang zwischen einem Ethos und der ihm jeweils zugrundeliegenden Option für ein ganz bestimmtes Gesamtbild vom Menschen sinngemäß auf die christliche Sittlichkeit überträgt, so muß vielmehr das spezifisch Christliche christlicher Normativität darin gesehen werden, daß sittliche Weisungen für den Glaubenden an sein Selbstverständnis gebunden sind, dessen Einmaligkeit durch die Einmaligkeit seines Glaubensbewußtseins begründet ist¹⁶. Es wäre schizophren, Glaubensbewußtsein und Selbstbewußtsein trennen zu wollen. Christliches Glaubensbewußtsein aber partizipiert an der Einzigartigkeit des geschichtlichen Christuseignisses, die sich über den personal angenommenen Glauben auf das menschliche Selbstverständnis des Christen und damit auf sein Handeln überträgt. Die Neuheit des christlichen Glaubensbewußtseins führt zu einem neuen Selbstverständnis des Glaubenden, das die Basis christlichen Handelns bildet.

¹² E. HAMEL, *L'écriture, âme de la théologie morale*, in: *Gregorianum* 54 (1973), 417–445; H. ROTTER, *Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik*. Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, 131–170; H. SCHÜRMANN, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: *Prinzipien christlicher Moral* (Hrsg. J. Ratzinger). Einsiedeln 1975, 9–39.

¹³ H. ROTTER, *Grundlagen der Moral*, 12 f.

¹⁴ Ebenda, 14.

¹⁵ K. DEMMER, *Heil*, in: *Wörterbuch christlicher Ethik* (Hrg. v. B. STOECKLE). Freiburg 1975, 135.

¹⁶ Vgl. ders., *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, in: *Gregorianum* 54 (1973) 2, 263–305; ferner vgl. J. RATZINGER, *Kirchliches Lehramt — Glaube — Moral*, in: ders. (Hrg.), *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975, 48–50.

Auf Grund dieser in sich strukturierten Bewußtseinseinheit bilden auch sittliche Glaubenserkenntnis und Erkenntnis des sittlichen Naturgesetzes eine ungeschiedene Einheit; ihre Differenzierung ist nur abstraktiv möglich gemäß der analogen Struktur, welche das Verhältnis der Wirklichkeit von „lex naturae“ und „lex Christi“ aufweist. Das sittliche Naturgesetz wird dabei vom sittlichen Glaubenswissen her interpretiert; denn — entsprechend dem Axiom: „Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie“ — muß die sittliche Glaubenseinsicht als umfassende, geschichtliche Vollform des moralischen Erkennens gelten. So gibt es keine Vielzahl unabhängig nebeneinander geltender Normativitäten, sondern nur eine Normativität, die freilich in sich gegliedert ist. Deshalb sind humanwissenschaftliche Daten, die in Verbindung mit Aussagen des sittlichen Naturgesetzes in die Moraltheologie gelangen, immer auch mit der sittlichen Glaubenseinsicht selbst konfrontiert, wodurch die Problematik der Kombination von theologischen und erfahrungswissenschaftlichen Daten im Hinblick auf die Statuierung sittlicher Normen grundgelegt wird.

Das ausschlaggebende Kriterium solcher Normen besteht in dem vom christlichen Glauben eröffneten Erfahrungs-, Erkenntnis- und Sinnhorizont, „in dessen Licht jedwede moralische Einzelnorm konzipiert wie auch theoretisch und praktisch interpretiert wird“¹⁷.

Ein so allgemein gefaßtes Kriterium bedarf allerdings einer klaren „Strategie“, um konkret einsetzbar zu sein. Deshalb sind noch einige weitere Differenzierungen im Prozeß der Normfindung vonnöten: Wenn in der Annahme des christlichen Heils die Angewiesenheit des Menschen auf sich schenkenden Sinn eine unüberbietbar erfüllende Antwort erfährt, dann muß sich dieses Heil im konkreten Handeln des Glaubenden auswirken; denn Sinn drängt spontan um seiner Wahrheit und Wirklichkeit willen auf konkrete Bewährung im Tun¹⁸. Moralische Normen sind „als konkrete Selbstauslegung des Glaubenden ... die praktisch eingesehene Konsequenz einer vorauslaufenden Sinnantwort, die auf die Sinnfrage menschlichen Lebens gegeben wird“¹⁹.

Eine solche Sinnantwort sagt theologisch, was der Mensch ist; sie ist deshalb nicht eine Aussage neben anderen, sondern eine allumfassende Antwort; das im Glauben angenommene christliche Heil als Sinnantwort hat Anspruch auf die ganze Wirklichkeit, denn auf Grund seiner Subjektivität ist der Mensch „im Letzten nicht Teilstück eines größeren Ganzen ... , sondern das Ganze in je einmaliger Weise selbst“²⁰. Das christliche Heil als universale Antwort auf die universale Frage, die der Mensch ist, trägt notwendig formalen, umfassenden Charakter. Für die Moraltheologie äußert sich dies darin, daß ihr die Aufgabe zufällt, das universale neutestamentliche Liebesgebot für die verschiedenen Lebensbereiche zu konkretisieren, d. h. von ihm her die inhaltlich konkreten Weisungen des sittlichen Naturgesetzes zu interpretieren²¹. Mit dem univer-

¹⁷ K. DEMMER, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, 271.

¹⁸ Vgl. J. SPLETT, *Sinn*, in: *Sacramentum Mundi* IV. Freiburg 1969, 554—557.

¹⁹ K. DEMMER, a. a. O. 264 f.

²⁰ K. RAHNER, *Anthropologie (theologische)*, in: *Sacramentum Mundi* I. Freiburg 1969, 177.

²¹ Zu den folgenden Ausführungen über die Vermittlung von universaler und konkreter Ebene bei der konkreten Normfindung vgl. K. DEMMER, a. a. O. 265—272.

salen Gebot radikaler Gottes- und Nächstenliebe ist ja noch nicht die Einsicht gegeben, *wie* es jeweils konkret zu realisieren sei; es selbst ist zu umfassend, um den Interpretationsprozeß, der zu konkreten Normen führt, allein bestimmen zu können. Daher braucht es zwischen universaler und konkreter Ebene geeignete Vermittlungsprinzipien, welche die spezifische Neuheit christlicher Sittlichkeit auch in konkrete Entscheidungen einbringen. Dafür kommen nur solche Grundhaltungen in Frage, die unmittelbar mit der christlichen Botschaft verknüpfte Konsequenzen des Glaubensvollzuges sind. Sie haben teil an der Universalität des neutestamentlichen Hauptgebotes und sind zugleich inhaltlich schon so konkret, daß in ihrem Lichte konkrete Einzelentscheide möglich werden. Die vermittelnden Grundhaltungen werden gefunden, wenn der Glaubensvollzug auf seine anthropologischen Inhalte hin entschlüsselt wird. Weil es sich um echte menschliche Sinnwerte handelt, gehören sie zum menschlichen Selbstbewußtsein, an dem das Glaubensbewußtsein anknüpft und das es vollendet. Ein Beispiel soll das Gemeinte weiter erläutern:

Im christlichen Offenbarungsgeschehen, das die gläubige Annahme bei seinen Adressaten herausfordert, ist u. a. folgende anthropologische Implikation beschlossen: Die Fähigkeit des Menschen, kraft seines geistigen Wesens für eine Selbstmitteilung Gottes empfänglich zu sein. Sie erhält hier eine unüberbietbare geschichtliche Bestätigung. Eine Verstehensvoraussetzung des Glaubensvollzuges im Gegenüber zur christlichen Offenbarung, die dem Menschen wesenseigene geistige Transzendenz auf alles Sein hin, wird absolut bestätigt und vollendet. Dabei wird der Mensch nicht heteronom überfremdet, sondern in seinem Eigensten erfüllt. Für den Glaubenden ergibt sich daraus die mit der Annahme der Offenbarung verbundene Grundhaltung, sein Leben in den Dienst der Entfaltung solcher Gottbezogenheit — der eigenen wie der anderer — zu stellen. Dies ist für ihn eine sittliche Verpflichtung. Die menschliche Fähigkeit, für die Selbstmitteilung des christlichen Gottes empfänglich zu sein, wird durch die geschehene und angenommene Offenbarung so vollendet, daß sie sich in einer christlichen Grundhaltung niederschlägt, die den Sinn der „natürlichen“ Hinordnung auf Gott erst voll erfaßt. Im Lichte dieses Sinnwertes wird sittlich Gefordertes erkannt und kann auch entsprechendes humanwissenschaftliches Faktenwissen sittlichen Gebotscharakter erlangen. Wenn z. B. die Religionspädagogik unter Anwendung entsprechender erfahrungswissenschaftlicher Methoden zu dem Forschungsergebnis kommt, daß ein bestimmtes erzieherisches Verhalten der Eltern ihren Kindern gegenüber in jeweils altersspezifisch optimaler Weise die Entwicklung der Disposition für eine spätere, ausdrückliche und bewußte Annahme des christlichen Gottesglaubens fördert, die Nichtbeachtung solcher Erziehungsregeln hingegen diese Disposition erheblich verbilden kann²², dann ergibt sich für einen mit Erziehungsaufgaben betrauten Glaubenden entsprechend dem Sinngefälle der genannten Grundhaltung, daß er die sachgemäße Einhaltung der humanwissenschaftlich erhobenen Erkenntnisse als für ihn sittlich geboten, als konkrete moralische Norm erkennt²³.

²² Vgl. M. LEIST, Erste Erfahrungen mit Gott. Die religiöse Erziehung des Kleinkind- und Vorschulkindes. Freiburg 1972, besonders: 27—34; 56—58.

²³ Mit diesem Beispiel ist natürlich nicht gemeint, daß sich alle, auf humanwissenschaftliche Daten angewiesene Normfindungsprozesse der Moralthologie jeweils analog

Eine auf solche Weise zustande gekommene konkrete sittliche Norm weist spezifisch Christliches auf, insofern sie gefunden und übernommen wurde in der Befolgung eines Auftrages, der sich aus einer mit der Offenbarung selbst unlösbar verbundenen Grundhaltung ergab. An der Basis dieser Norm steht als ihre bleibende Ermöglichung der Glaubensvollzug, der sich über seine anthropologischen Implikationen partikularisiert und sich bis auf das konkrete Entscheidungsmaterial hin auswirkt; auf dessen Ebene können humanwissenschaftliche Beiträge einbezogen werden und sittlichen Verpflichtungscharakter erhalten. Die spezifisch christliche Basis hält sich in diesem mehrschichtigen Vorgang durch und fließt konstitutiv in das Endergebnis mit ein. Humanwissenschaftliche Beiträge, die ja schon vor ihrer Übernahme in den Glaubenskontext Resultate eines Interpretationsverfahrens sind — entsprechend den Methoden der Wissenschaft, der sie entstammen —, werden dabei nochmals im Lichte des Sinnwertes interpretiert, der die betreffende christliche Grundhaltung darstellt, und erreichen damit moralische Qualität.

Die bisherige Auswertung des obigen Beispiels sollte das *Wie* einer möglichen Verschränkung von kontingenten humanwissenschaftlichen Daten mit Grundhaltungen und Sinnwerten zeigen, die an der Absolutheit der Offenbarung teilhaben. Dieser Schritt ist für die Erörterung der Schlußfrage, wie sich die Integration einer erfahrungswissenschaftlichen Komponente auf den theologischen Gewißheitsgrad von konkreten sittlichen Normen auswirkt, unerlässlich; denn diese Fragestellung wird überflüssig, sobald man in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um das spezifisch Christliche von Handlungsnormen zu dem Schluß gelangt, daß konkrete Normen in keiner Hinsicht sich einem spezifisch christlichen Faktor verdanken. Desgleichen würde die Lösung dieser Problematik sehr viel anders ausfallen, wenn man mit einem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis an sie heranginge, das eine echte Vermittlung zwischen Glaubensbewußtsein und Selbstbewußtsein nicht mehr leisten könnte.

Im Blick auf die Diskussion über das „*Proprium christianum*“ sittlicher Handlungsnormen sei ausdrücklich angemerkt, daß die hier bezogene Position nur vom inneren Einsichtsvorgang her zu beurteilen ist, der einen Glaubenden konkret etwas als sittlich geboten erkennen läßt. Es geht um jenen jeweiligen Sinnwert, dem nach Abwägen aller bei einer konkreten Entscheidung in Frage kommenden Werte der Vorzug eingeräumt wird, weil er als am meisten sittlich bindend eingesehen wird. Solche Vorzugsregeln, die einem bestimmten Sinnwert schließlich zur Führung verhelfen, sind stets an das Gesamtverständnis von Mensch und Welt gebunden²⁴; ihre Rangfolge untereinander bestimmt sich von der Bedeutung her, die sie für die Verwirklichung dieses ihnen zugrundeliegenden Gesamtbildes haben. Die christliche Sittlichkeit macht von diesen allgemeinen Zusammenhängen keine Ausnahme. Deshalb ergibt sich innerhalb des Einsichtsprozesses, der zur Anerkennung einer konkreten Norm als sittlich bindend

auf seine formale Struktur reduzieren ließen. Angesichts der gegenwärtigen Grundlagendiskussion erscheint die Erfüllung eines solchen Anspruchs ohnehin außerhalb des Erwartbaren. Die Grundlagen-Forschung hat nach Lage der Dinge das Stadium der Ansätze und Vorschläge noch nicht überschritten. Entsprechend versteht sich dieser Beitrag auch als Anregung im Rahmen der betreffenden Fachdiskussion.

²⁴ Vgl. B. STOECKLE, Das Problem der sittlichen Norm, a. a. O. 732.

führt, ein kontinuierlicher Zusammenhang mit der Gesamtbasis des christlichen Glaubensvollzuges, der auf Grund dieser Verbindung mit der konkreten Ebene den Einzelentscheiden an seiner Einmaligkeit Anteil gibt.

*Der theologische Gewißheitsgrad von moraltheologischen Normen
mit humanwissenschaftlicher Komponente*

Die bisherigen Überlegungen zur Beziehung zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaften im Hinblick auf die sittliche Normenfindung haben ergeben, daß zwischen beiden Bereichen ein nicht nur äußerer Bezug angenommen werden muß, sondern eine innere Verbindung.

Wenn aber diese Wechselbeziehung so tiefgehender Art ist, muß gefragt werden, inwieweit sich die außertheologische, die erfahrungswissenschaftliche Komponente auf den speziellen Charakter des theologischen Anteils einer Norm auswirkt.

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht zuletzt für das kirchliche Lehramt wichtig; es hat gerade durch seine Stellungnahmen zum Sexualverhalten deutlich gemacht, daß ihm sehr an sittlichen Normierungsfragen gelegen ist, die inhaltlich in die Humanwissenschaften hineinreichen. Nun bilden aber das unmittelbare und primäre Objekt des kirchlichen Lehramtes nur die um ihrer selbst willen geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Offenbarung; erst sekundär und indirekt gehört das virtuell Geoffenbarte dazu²⁵. Und die Grundlage sowie das letzterverbindliche Sachkriterium für eine lehramtliche Beurteilung ist ebenfalls die göttliche Offenbarung in Jesus Christus. Deshalb muß sich das Lehramt für eine Beantwortung der aufgeworfenen Frage interessieren, will es einen möglichst genauen und gesicherten Ansatz- und Bezugspunkt zur Bewertung von moralischen Normen haben, deren Inhalt humanwissenschaftliche Daten enthält. Ebenso wichtig ist eine Antwort auf die gestellte Frage für den Glaubenden, der sich sein eigenes Urteil bilden will, beziehungsweise der sich über den Verpflichtungscharakter entsprechender lehramtlicher Erklärungen klar werden will.

In dieser Frage ist nochmals implizit das Problem der Konfrontation und Kombination von zwei ungleichen Wissenschaftsbereichen, der Theologie und der Humanwissenschaften, angesprochen; diesmal in noch grundsätzlicherer Form, als es im letzten Abschnitt ausdrücklich der Fall war. Daher soll zunächst kurz an einige fundamentale Aspekte des interdisziplinären Gesprächs zwischen beiden erinnert werden!

Für den Dialog zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaften ist es wichtig, daß sich bei letzteren zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt hat, daß der erkennende Mensch selbst „ein prinzipiell unablässbares konstitutives Moment auch der ‚objektiven‘ Aussagen ... über die Natur ist“²⁶. Die Subjektivität des Wissenschaft treibenden Menschen ist Bedingung des wissenschaftlich-methodisch geleiteten Fragens nach dem

²⁵ Vgl. J. G. ZIEGLER, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 78 (1969) 65—94, bes. 75—81.

²⁶ A. HALDER — M. MÜLLER, Wissenschaft, a. a. O. 1382; ferner vgl. C. F. VON WEIZSÄCKER, Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens. Freiburg 1972, 42; A. G. M. VAN MEUSEN, Ethik und Naturwissenschaft. Eine Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit. Köln 1967, 158.

jeweiligen begrenzten Wissenschaftsobjekt. Doch wird diese *eine* Subjektivität des Wissenschaftlers als solche nicht mehr zum wissenschaftlich-methodisch angegangenen Objekt der empirischen Einzelwissenschaften — ebenso wenig wie die Frage nach der aller aposteriorisch gewonnenen Erfahrung von Einzelgegenständen vorausliegenden ursprünglichen Einheit der Wirklichkeit; dasselbe gilt für die Frage, *als was* die Gründe des jeweiligen wissenschaftlichen Sachbereichs und ihr Begründungszusammenhang zu verstehen sind und wie weit demzufolge die Tragweite der eigenen Forschung reicht. Auf Grund der systematischen Ausklammerung dieser Grundfragen unterscheiden sich die empirischen Einzelwissenschaften von der Theologie²⁷ in bezug auf ihr Material- und Formalobjekt nicht nur einfach nach der Verschiedenheit der Methoden, sondern der „Methodizität der verschiedenen Methoden“²⁸ nach. Die ausgesparten Wirklichkeitsbereiche gehören jedoch als (notwendige, wenn auch nicht mehr mit den eigenen Methoden analysierbare) Voraussetzungen zu den Erfahrungswissenschaften.

Da diese Prämissen, vor allem soweit sie die vorausgesetzte Subjektivität des Wissenschaftlers selbst betreffen, auch zum Bereich der Theologie gehören, ist ein so zentraler Kontakt- und Vermittlungspunkt zwischen beiden Wissenschaftsklassen gegeben, daß eine interdisziplinäre Kooperation grundgelegt ist.

Selbstverständlich kann sich ein Humanwissenschaftler auch mit denjenigen Realitätsfeldern befassen, von denen er — systemimmanent gesehen — abstrahieren muß, d. h. er kann sich über die vorausgesetzten Grundlagen seines Wissensgebietes nochmals reflex Klarheit zu verschaffen suchen; damit betritt er aber bereits den Boden des Philosophierens; „denn jedes (methodische) Erkennen, das sich zu sich selbst verhält, hat philosophischen Charakter. Auch das reflexe Selbstverständnis der Einzelwissenschaften ist deshalb immer ein philosophisches Geschehen, und über dieses (philosophische) Selbstverhältnis ... können sie sich in ein Verhältnis zur Theologie bringen“²⁹. Nur wo ein solches reflexes Selbstverständnis in den Humanwissenschaften vorhanden ist, kommt der mögliche Kontakt- und Vermittlungspunkt zur Theologie hin ausdrücklich in den Blick; dann erst kann das Selbstverständnis einer Erfahrungswissenschaft gegenüber der Theologie formuliert werden, ein Vorgang, der freilich jenseits der systemimmanenten Methoden vor sich geht; doch ohne solche „Grenzüberschreitungen“ kommt eine interdisziplinäre Zusammenarbeit aus der Phase zufälligen Improvisierens nicht heraus; ein wirklicher Brückenschlag findet ohne sie nicht statt, weil jeder Bereich durch seine Methoden auf den eigenen wissenschaftlichen Binnenraum orientiert wird.

Auf dieser Ebene ihrer Selbstinterpretation kann sich der Dialog zwischen Erfahrungswissenschaften und Theologie besonders dann entwickeln, wenn letztere ihrerseits die im Glaubensvollzug beschlossenen anthropologischen Inhalte auf die erfahrungswissenschaftliche Ebene hin deutet.

²⁷ Ähnliches gilt von der Philosophie, für die sich in bezug auf die anstehende Problematik vieles analog zur Theologie lösen ließe.

²⁸ A. HALDER — M. MÜLLER, *Wissenschaft*, a. a. O. 1383.

²⁹ J. B. METZ, *Theologische und metaphysische Ordnung*, in: *Zeitschrift für kath. Theologie* 83 (1961) 1—14; ferner vgl. E. ZELLINGER, *Wissenschaftlicher Empirismus und Erfahrungswissenschaft*, in: *Gott in Welt (Festgabe für Karl RAHNER)* I. Freiburg 1964, 3—38.

Was so vom Kontakt der beiden Gesamtbereiche gilt, gilt auch auf kleinerer Ebene, wenn etwa die Moralthologie einzelne humanwissenschaftliche Forschungsergebnisse zur Beantwortung einer eigenen Fragestellung heranzieht. Humanwissenschaftliche Resultate, deren Stellenwert über die systemeigenen Grenzen hinaus auf der Ebene der genannten Selbstinterpretation für ein menschliches Gesamtverständnis entschlüsselt wurde, sind zur Integration in einen theologischen Gedankengang vorbereiteter und geeigneter als andere. Jede dieser Einzelwissenschaften hat eine bestimmte Perspektive, die sich auf ihre Resultate überträgt; diese Perspektive ist nicht die der Theologie, weshalb sie vor einer Assimilation außertheologischer Wissenschaftsdaten diesen allgemeinen Aussagewert kennen muß, an dem sie gegebenenfalls mit ihrer eigenen Perspektive ansetzen kann.

Wenn die Moralthologie im Zusammenhang mit der Interpretation des sittlichen Naturgesetzes humanwissenschaftliche Daten übernimmt, interpretiert sie diese von ihrem Standpunkt aus nochmals. Diese Interpretation ist letztlich, auch wenn sie zunächst auf die Ebene des Naturgesetzes zielt, von theologischen Einsichten getragen. Denn der Glaube erhebt unweigerlich Anspruch auf die Deutung aller Wirklichkeit³⁰. Im Dienst solch konkretisierender Deutung stehen die im vorausgehenden Abschnitt genannten vermittelnden Grundhaltungen, die Kriterien für eine konkretere Interpretation des sittlichen Naturgesetzes darstellen; dessen Forderungen sind ja nicht einfach nur in einen formalen Glaubenshorizont einzuordnen nach dem Schema von Form und Inhalt. Denn auf Grund der geschichtlichen Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung bilden sittliche Glaubenserkenntnis und natürliches Sittengesetz eine Einheit; und wie die Schöpfungsordnung sich in der Erlösungsordnung vollendet, so vollendet sich das sittliche Naturgesetz in der sittlichen Glaubenseinsicht. Das „Eigentlich-Christliche“ christlicher Sittlichkeit ist darum als *geschichtliche* Neuheit zu verstehen; im Offenbarungsgeschehen wird die übergeschichtliche Zugeordnetheit des natürlichen Sittengesetzes auf die christliche Sittlichkeit hin geschichtlich erfüllt³¹.

Wegen dieses Zusammenhangs müssen die Forderungen des sittlichen Naturgesetzes so in die entsprechenden Glaubenseinsichten integriert werden, daß eine wirkliche Einheit beider Komponenten entsteht. Dies geschieht, wenn die offenbarungsgegebenen, vermittelnden Grundhaltungen auf die Gehalte des Naturgesetzes hin erschlossen und damit zur fortschreitenden Deutung konkreter Inhalte geeignet werden. Damit sollen nicht die Unterschiede zwischen „natürlicher“ und glaubensmäßiger Erkenntnis im Bereich der Moral eingegeben werden. Das sittliche Naturgesetz gehört sicher zu jenem relativ eigenständigen, vom Glauben vorausgesetzten, Erkenntnisbestand, an dem der Glaube anknüpft und den er in sich „aufhebt“ und dabei nochmals interpretiert und vollendet.

Mit dieser unmittelbaren Verstehensebene der eigenen und fremden Wirklichkeit ist ein konkreter Ansatzpunkt gegeben, an dem anthropologische Gehalte empirischer Wissenschaften aufgenommen und dann in den Glaubensvollzug übernommen werden können, in dem sie mit der betreffenden Glaubenseinsicht vermittelt werden.

³⁰ Vgl. K. RAHNER, Anthropologie (theologische), a. a. O. 181.

³¹ Vgl. K. DEMMER, Moralische Norm und theologische Anthropologie, a. a. O. 268.

Bei diesem Integrationsvorgang kommt es demzufolge zu einer Verschränkung der beteiligten Wissensbereiche, die mit der schon eingangs angedeuteten Problematik zu tun bekommt: Kontingente humanwissenschaftliche Aussagen werden in theologische Argumentationen eingebracht, deren transzendentaler Charakter sie grundlegend von allem wissenschaftlichen Erkennen empirischer Art unterscheidet³². Auf Grund ihres transzendentalen Charakters können theologische Aussagen von einer Absolutheit sein, die den Humanwissenschaften prinzipiell verschlossen bleibt; denn auch wenn sie — wie das bei den historischen Disziplinen der Fall ist — geschichtliche Ereignisse zum Objekt haben, so können sie diese doch nur in ihrer faktischen Kontingenz untersuchen. Sofern geschichtliche Ereignisse absoluten Entscheidungscharakter haben (der sich in der Geschichte u. U. bleibend fortsetzen kann wie im Fall des christlichen Glaubens), ist er als solcher von der Geschichtswissenschaft nicht adäquat objektivierbar. Wollten die empirisch arbeitenden historischen Disziplinen den Absolutheitscharakter geschichtlicher Entscheidungen unmittelbar ihren Methoden gemäß objektivieren, dann würden „Geschichtsprozesse mit ihrem je größeren oder geringeren Möglichkeitsspielraum freiheitlicher Sinnentscheidungen... fehlinterpretiert zu Notwendigkeitsabläufen“³³. Auf diese Weise brächte man aber geschichtliche Entscheidungen um ihren Entscheidungscharakter selbst. Demgegenüber ist Theologie durch ihren Bezug auf den christlichen Glauben als einem gesamt menschlichen freien Vollzug Wissenschaft nicht nur im Sinne der theoretischen, sondern auch der praktischen Vernunft. Insofern Theologie durch ihre bleibende Bezogenheit auf einmalige geschichtliche Heilsereignisse auch Geschichtswissenschaft ist, ist ihr daher die Thematisierung von geschichtlich wirksamen Entscheidungen unmittelbar eigen.

Dieses Beispiel sollte die zwischen Humanwissenschaften und Theologie bestehende Differenz unterstreichen, auf Grund derer die Ergebnisse aus beiden Gebieten nicht mehr einfach mechanisch verbindbar sind, sondern nur bei Berücksichtigung der analogen Struktur, die ihrer Vergleichbarkeit zugrunde liegt und die durch Unterschiede innerhalb der Humanwissenschaften selbst nochmals nuanciert wird³⁴. Wo dieses komplexe Zuordnungsgefüge berücksichtigt wird, werden zwar die Grenzen der verschiedenen Beiträge deutlicher sichtbar; dafür wird aber auch ihr wirklicher Stellenwert und ihre präzise Bedeutung sicherer und verbindlicher erfaßt.

Diese wissenschaftliche Vielschichtigkeit erschwert einer mit humanwissenschaftlichen Daten arbeitenden Moralthologie die Bestimmung der Tragweite ihrer eigenen Ergebnisse. Bei der Vermittlung von absoluten, irrepitiblen Fakten, die aus der freien Selbstmitteilung Gottes in der christlichen Offenbarung kommen und als göttlich geoffenbarte einen unvergleichlichen Sicherheitsgrad haben, mit kontingenten, erfahrungswissenschaftlichen Daten kann der Theologe zudem nicht den Zuverlässigkeitsgrad humanwissenschaftlicher Resultate, auf die er sich stützt, selbst bestimmen.

Alle diese einschränkenden Momente bringen es mit sich, daß das gedankliche Modell, mit dem eine auf die Integration empirischer Daten angewiesene Theologie

³² Vgl. K. RAHNER, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften, a. a. O. 107 f.

³³ A. HALDER — M. MÜLLER, Wissenschaft, a. a. O. 1387.

³⁴ Vgl. ebenda 1386; ferner vgl. O. MUCK, Wissenschaftstheorie, in: Sacramentum Mundi IV. Freiburg 1969, 1401.

operieren muß, nur *hypothetischen* Charakter haben kann. Anders gewendet heißt das: Wenn die von den Humanwissenschaften zu ihrer systemimmanenten Bewertung angewandten Prinzipien gültig sind, und wenn alle für ihre Forschungsergebnisse wesentlichen Fakten real sind, dann muß sich der Christ, sofern diese Ergebnisse für seinen Glauben relevant sind, davon mitbestimmen lassen. Wenn sich aber aus irgendeinem Grund eines der betreffenden Prinzipien oder Fakten als diskutabel oder falsch herausstellt, können die mit ihnen verbundenen theologischen Aussagen zwar noch auf hypothetischer Ebene gelten³⁵, aber keine gültigen Handlungsnormen mehr sein. Hypothetische Geltung hätten theologische Schlußfolgerungen dieser Art, insofern sie bestimmte, reale, gerechtfertigte Forderungen an den christlichen Glaubensvollzug stellen, wenn die dazugehörigen humanwissenschaftlichen Daten zuträfen. Die theologischen Resultate einer Integration oder Konfrontation profanen Wissens mit der Offenbarung bleiben gültig, auch wenn die kontingenten Sachverhalte sich bereits wieder geändert haben³⁶.

So abstrakt diese Überlegungen klingen, so wenig abstrakt ist die Möglichkeit, daß sie gebraucht werden. Denn für die Erfahrungswissenschaften ist der Grundsatz der Überholbarkeit ihrer Ergebnisse vertraut; sie gelangen ja nie zu absolut indiskutablen und definitiven Resultaten³⁷. Der Zuverlässigkeitsgrad ihrer Theorien bemißt sich ja nicht nach den Maßstäben metaphysischer Notwendigkeit, sondern danach, ob sie „hinreichen, das zu Erklärende aus ihnen abzuleiten, und so prognostische Relevanz haben“³⁸. Die übernommenen humanwissenschaftlichen Daten repräsentieren auch nie einfachhin das, was „die Wissenschaft sagt“; sie sind in der Regel aus Werken anerkannter Fachleute genommen, deren Beiträge entsprechend dem heutigen Forschungstempo in wenigen Jahren überholt sein können. So können mit Hilfe humanwissenschaftlicher Elemente in der Moralthologie zwar spezifisch theologische Einsichten gewonnen werden, die als echte Offenbarungserkenntnis bleiben, auch wenn die erfahrungswissenschaftlichen Beiträge modifiziert werden müssen. Doch gelten sie als echte Offenbarungserkenntnis nur in hypothetischem Sinn. Wegen all dieser Unsicherheitsfaktoren bleiben theologische Konklusionen mit einer kontingenten Komponente allgemein — so einwandfrei sie auch theologisch ausgearbeitet sein mögen — in dem Maße hypothetisch, in dem sie solche außertheologische Beiträge enthalten.

Für das kirchliche Lehramt ergibt sich, daß seine Stellungnahmen, sofern sie auf solche hypothetisch gültigen theologischen Sätze angewiesen sind, nur authentische Erklärungen sein können³⁹.

Dies gilt schon, weil die hier in Frage kommenden theologischen Sätze nicht mehr zum eigentlichen Objektbereich einer infalliblen Aussage gehören können. Weil sie

³⁵ Vgl. M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *Questioni di metodo per una teologia dello sviluppo*, in: *La teologia di fronte al progresso* (Hrg. P. LAND). Rom 1972, 133 f.

³⁶ Vgl. ebenda 121.

³⁷ Vgl. R. LAY, *Naturgesetze*, in: *Sacramentum Mundi* III. Freiburg 1969, 689—691.

³⁸ O. MUCK, *Wissenschaftstheorie*, a. a. O. 1400.

³⁹ Zur Frage theologischer Gewißheitsgrade in der Moralthologie vgl. J. G. ZIEGLER, *Theologische Gewißheitsgrade in der Moralthologie*, a. a. O., besonders 82—86.

eine in solchem Maße korrigierbare Komponente enthalten, kann nur die Lehramts-ebene in Frage kommen, die für Korrekturen grundsätzlich noch offen ist. Die Tatsache, daß der theologische Anteil ja hypothetisch weiter gilt, auch wenn der humanwissenschaftliche unhaltbar geworden ist, hilft hier nicht weiter; denn aus eben dem Grund, aus dem das Lehramt eine Notwendigkeit zu einer Erklärung solchen Inhalts, etwa auf dem Gebiet der Handlungsnormen, sah, müßte es auch ein ebenso notwendiges Interesse daran haben, die Auswirkung einer Korrektur der erfahrungswissenschaftlichen Elemente auf das Gesamtergebnis zu berücksichtigen, um die Effizienz seiner Erklärungen nicht zu gefährden.

Die grundsätzlich gegebene Möglichkeit einer Korrektur bedeutet aber nicht, daß davon betroffene sittliche Normen grundsätzlich nicht mehr als absolute Verhaltensnormen das Gewissen verpflichten könnten. Erkenntnistmäßige Sicherheit von metaphysischer Stringenz kann in bezug auf die Verpflichtung zu moralischem Handeln nicht gefordert werden, wohl aber der jeweils objektiv und subjektiv höchstmögliche Wahrscheinlichkeitsgrad. Generell gesehen gilt hier, was die deutschen Bischöfe in ihrem Lehrschreiben vom 22. September 1967 feststellten, wenn sie von „nicht definierten Lehraussagen“ und „Erkenntnissen“ sprechen, „die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch, hier und jetzt, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind“⁴⁰.

Lic. theol. H. Münk, St. Peter

⁴⁰ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Sonderdruck, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1967), 12 f.

Albert Speers Spandauer Tagebücher*

Ziel dieser Ausführungen ist es, das in einem spezifischen Sinne biografische Opus nach jenem Gehalt abzuklopfen, der von ethischer Relevanz ist. Eine solche Perspektivierung erscheint um so angebrachter als die „Tagebücher“, die über viele Monate hin die Bestseller-Liste anführten, bisher vor allem aus den Blickwinkeln des Historisch-Politischen kommentiert und rezensiert worden sind. Die dabei zutage tretende Spannweite der Stellungnahmen gründet weniger im unterschiedlichen Verständnis und Interpretament der Tagebuchnotizen selbst als vielmehr in der jeweiligen Einstellung zur Person ihres Verfassers bzw. zum politischen System, das ihm im Jahre 1933 die „verheißungsvolle Ausgangsstellung“ (389) bot. Der Tatsache, wie sehr die Person Albert Speer (S.) in seine Aufzeichnungen eingeht, ist optisch dadurch Rechnung getragen, daß auf der Titelseite des Buchumschlags der Name des Verfassers grafisch über den Titel „Spandauer Tagebücher“ dominiert.

Der Rezensent bemüht sich, diese schlicht so aufzunehmen wie sie formuliert sind, ihren ethischen Output ohne Ansehen der Person, *sine ira et studio* zu sichten¹.

1. Schuldbekenntnis

Nach 15 Jahren Haft, einer Zeit, die nicht verloren ist (151), wenn auch Sinnlosigkeitsgefühle aufkommen (211, 532, 535), weiß S.: „Niemals werde ich darüber hinwegkommen, an führender Stelle einem Regime gedient zu haben, dessen eigentliche Energie auf die Menschenausrottung gerichtet war“ (531). Erkannt, anerkannt und bekannt wird Schuld, ja S. bestand „hartnäckig“ auf seiner Schuld (17), führend, d. h. in autoritativer Position ein eigentlich inhumanes Regime (57, 585) durch Dienstbarkeit gefördert zu haben (57, 89 f.)². Es handelt sich in der Tat um die „Geschichte eines

* A. SPEER, Spandauer Tagebücher, Propyläen-Verlag Frankfurt/Berlin, Wien, Vierte Auflage 1975, 664 Seiten.

¹ Freilich, es ist ein schier aussichtsloses Unterfangen, Tagebuchaufzeichnungen dieser Art, wo psychisches Fluidum mitspielt, ins Objektive heben zu wollen. Der Rezensent, der mit dem Verfasser ALBERT SPEER ein Gespräch führen konnte, weiß zudem, daß kein Buch den lebendigen Menschen ersetzen kann (vgl. SPEER 463). Um so mehr soll in dieser Besprechung der Autor selbst zu Wort kommen.

² Das Schuldbekennnis, in dem auch das Wort „Kriegsverbrecher“ Platz hat (23), wird nicht gemindert durch: „Meine Träume galten immer nur den Bauten, ich wollte keine Macht“ (17); denn schließlich war die „absolute Herrschaft der Zwecke, wie ich sie als Rüstungsminister durchsetzte, nichts anderes als eine Form der Unmenschlichkeit“ (42).

Büßers³, der nach einem „großen Irrweg“ (248) das Zurückliegende unter moralische Rechenschaft stellt (13, 108, 638), ganz im Gegensatz z. B. zum — wirklich oder nur angeblich — erinnerungsgestörten (104) Heß, der schon den Urteilspruch in Nürnberg mit einer Gleichgültigkeit registrierte, die mit der des „Etranger“ bei A. Camus konkurrieren kann. S. aber übernimmt Verantwortung, während er diejenigen verachtet, die sich aus ihrer Verantwortung „weggestohlen“ haben, sei es durch Selbstmord, sei es durch „winzelnde Ausflüchte“ (431). S., kein Antisemit (40, 640, 401, 609), hatte von den Ermordungen der Juden keine Kenntnis (43, 46); dennoch konzediert er, der von Kelley mal als „Rennpferd mit Scheuklappen“ bezeichnet wird (108), Schuld; denn dieses Nichtwissen war nur „auf eine äußerliche Weise“ bedingt (46, 47). Während S. also ohne weiteres Schuld bekennt, meint er — gegen Ende seiner Haft —, im Grunde sei wohl jede „Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld eine uneingestandene Suche nach Rechtfertigung“ (627 f.). Hieraus erhellt der redliche Versuch des Verfassers, ohne Windungen den subjektiven Bewußtseinsverhalt darzutun. S., der auch in einer Diktatur Mitverantwortung nicht negiert (28, 42, 57), sympathisiert mit jenen Mitverurteilten, die weder Ausflüchte suchen (22, 28, 58, 431, 627) noch nur „zweckgebundene Reue“ (27) zeigen. Der Autor meint: „Wer könnte zwanzig Jahre Haft überstehen, ohne eine Schuld zu akzeptieren“ (95). Er habe schließlich dazu beigetragen, daß Deutschland den „guten Namen“ verlor (28); er habe am Unrecht „im ganzen“ teilgenommen, zum „innersten Kreis der Gewalthaber“ gehört (277), er sei in das „große Unrecht“ verwickelt gewesen (278), habe Recht und Unrecht oft verkannt (282). In der Tat hat S. das Regime insofern fundamental gestützt als Hitler eine „technisch fundierte Gewaltherrschaft“ (470) errichten und halten konnte. Der Verfasser, von Selbstmordgedanken nicht immer frei (56 f., 242), fragt sich, wie er Hitler mit den „tief verbrecherischen Zügen im Gesicht“ (29; 40, 91 f.) anheimfiel. Solche Faszination konnte nur ausgehen von einem Menschen, der „zwei Gesichter“ hatte (39), der „aus einer anderen Welt“ kam (35), der so in Beschlag nahm (40, 48, 89, 128, 133, 152, 198, 278, 499, 592, 809), daß man sogar Frau und Kinder vergaß (35; vgl. 203, 470, 597). „Wir alle waren fasziniert...“ (52). „Hitler auf sachliche wie auf emotionale Weise eng verbunden, aber doch nach Herkunft und Erziehung ihm entfernt genug, um das Fremde, Unheimliche, Böse seines Wesens, wenn auch viel zu spät, zu erkennen“ (139). Dem Autor ist klar, daß Macht etwas Korumpierendes an sich hat (82, 609 f.); die Sympathie, die Hitler ihm entgegenbrachte, habe „sein Gefühlsleben korrumpiert“ (128). S. wehrt sich aber dagegen, die zahlreichen Kriegsverbrechen auf der Gegenseite „zur Rechtfertigung der Verbrechen auf der eigenen Seite“ zu benutzen. „Verbrechen sind überhaupt nicht aufrechnungsfähig“ (92). Kaum sinnierte er unter dem Eindruck der internationalen Ereignisse (Budapest — Suez) im November 1965: der „moralische Anspruch von Spandau“ habe gelitten, so wird ihm wieder jäh klar, man müsse sich vor allen Aufrechnungen hüten (450).

2. Loyalität

S. schreibt von rückhaltloser Verdammung Hitlers (129); er denke „kalt“ an Hitler (209), empfinde keine Spur von Loyalität mehr (210). Diese Absage an Hitler wird von Dönitz als Vaterlandsverrat bezeichnet (129). Dessen Begriff von Autorität kommt

³ So lautet die Überschrift der Besprechung von E. GERSTENMAIER: Deutsche Zeitung (31. Oktober 1975) 11.

aber S. „inhaltsleer“ vor. „Dönitz fragt nicht, wofür Autorität steht, was von ihr angeordnet, was von ihr gedeckt wird“ (129); er läßt sich offenbar imponieren von Hitlers Stil, u. a. durch riesige Bau-Proportionen das Volk zu beeindrucken, auch einzuschüchtern, und so seine Herrschaft psychologisch zu sichern (vgl. 202). S. wenig Hitlers Macht echte Autorität im sozialetischen Sinne war⁴, so wenig hätte die „armelige Bereitschaft zur totalen Zerstörung“ als „soldatische Tugend“ ausgegeben werden dürfen (311). Hider habe allen Anspruch auf Treue verwirkt, weil es diese einem „Verbrecher“ (345), einem „Monster“ gegenüber nicht gebe (210). Und doch: „Ich rede mich nicht heraus... ich bin treulos“ (210). S. mißtraut sich nämlich, weil er nicht im Widerspruch zum Zeitgeist stehe, der Hitler heute total verdamme. Der Verfasser weiß vom „doppelbödigen Charakter“ seiner Stellung im Dritten Reich (574); er spürt auch jetzt zwei Seelen in seiner Brust: die eine hängt noch an Hitler, die andere entdeckt „keine gute Seite an ihm“ — „Was heißt da Treulosigkeit?“ (210). Und doch: Feststeht, daß S. Hitler gegenüber „loyal“ war (283, 323), auch wenn S. gegen Ende des Krieges zunehmend auf Widerstand schaltete: er figurierte auf der Ministerliste der Verschwörer vom 20. Juli, stand dem einsitzenden General Speidel bei (430), vertrieb im September 1944 Hitler die Idee, es gebe noch eine materielle Basis für den Sieg (309, 360, 386), trat gar „ganz offen“ Hitler entgegen und gestand ihm ein, seine „Vernichtungsbefehle sabotiert zu haben“ (323; vgl. 473). Trotz dieser Indizien muß man bei S. von einer bis zum Ende nach außen hin belegten Loyalität sprechen, die jedoch ab 1944/45, durch Widerständigkeiten und „ministerielle Eigenmächtigkeiten“ (564) unterminiert, nicht mehr ungebrochen war. Gebrochen war die Loyalität Hitler gegenüber schon dadurch, daß S. sich auch den „Verschwörern gegenüber“ loyal verhielt (283). Falls man nun den Begriff loyal als entschieden-unbedingtes Bekenntnis zu einer Person und Sache versteht, war solche Haltung Speers schizophren, zumindest inkonsequent. Faßt man loyal aber lediglich als faktisches Kooperieren mit dem System einerseits und als Nicht-Verrat der Systemgegner andererseits, dann läßt sich die „loyale“ Haltung Speers begreifen, wenn auch nicht moralisch restlos bereinigen⁵. S. selbst deutet solche Loyalität „nach allen Seiten hin“ als eine „Form der Lauheit“ (284).

3. Religiöse Perspektive

S. stellt die Geschehnisse in religiöse Perspektive. Er, der die Bibel in der Zelle hat (116) und Barths Theologie studiert, ist gewiß kein Katechismus-Christ⁶, aber er glaubt an die weise Vorsehung Gottes: „Der Ablauf der Geschichte ist nicht das Werk der Mächtigen. Die glauben nur zu bewegen und werden bewegt“ (551). S. diagnostiziert Zusammenhänge von „christlicher Dekadenz und Barbarisierung“. — Weil die

⁴ Vgl. zu dieser Thematik M. ROCK, *Christ und Revolution* (Augsburg 1968) 101—110.

⁵ Die von B. RUSSEL und J. MARITAIN vertretene Konzeption von Loyalität ist irrig, wenn sie diese als „ethische Blindheit“ deuten (vgl. 282).

⁶ S. bringt es bei der Aufzählung der Zehn Gebote nur noch auf fünf (vgl. 533).

christliche Lehre in den bürgerlichen Führungsschichten so wenig verpflichtend verstanden worden sei, habe auch „in der Tat kein Widerstand gegenüber dem Ungeheuerlichen“ erwartet werden können⁷. Auf Grund solch christlichen Defizits habe man die der nazistischen Ideologie eigene „energische Überzeugung, daß alles machbar sei, daß auch das Wahnwitzige der Wirklichkeit zugemutet werden könne“ (254 f.) nicht mal zu kritisieren gewagt. Hier wird — post festum — der Religion voll zu Recht eine für moralisches Verhalten originäre Motivierungskraft zuerkannt⁸. Freilich: Die christlichen Gebote stellen „gewissermaßen unendliche Werte“ dar, die „selbst ein Heiliger nur annähernd erreichen kann“ (194). Das Erstaunlichste und Schockierendste ist aber, daß sich das „natürliche, fast angeborene Rechtsempfinden der Menschen“ (401) nicht eher gegen die nazistischen Verbrechen geltend gemacht und zuletzt durchgesetzt hat. „Wie brüchig mußten alle ästhetischen und moralischen Normen geworden sein, bis Hitler möglich wurde“ (550).

Läßt man den gedanklichen und atmosphärischen Tenor des aufrüttelnden, in bester Sprachform und vorbildlichem Stil abgefaßten Buches Revue passieren, das einen Autor von Bildung, Intelligenz, Disziplin und Würde zum „Urheber“ hat, dann drängen sich dem Rezensenten die Worte auf, die S. bezüglich Neurath gebraucht: „Eigentlich unverständlich, daß er sich zur Mitarbeit hergegeben hat. Darin lag seine Schuld...“ (439). Die Unverständlichkeit — und Verständlichkeit zugleich —, wie Faust „für einen großen Auftrag seine Seele zu verkaufen“ ist und bleibt (theologisch ausgedrückt) das eigentliche und nie auslotbare „mysterium iniquitatis“, das sich in Hitler verkörperte (vgl. 634) und in seinem Gefolge inkarnierte — ein „mysterium“, das weder theologisch-ethische Analyse noch psychoanalytische Forschung je lüften wird, nicht obwohl sondern gerade weil es beide Disziplinen, Theologie und Psychoanalyse, mit Dingen „außerhalb der Realität“ (vgl. 467 f.) zu tun haben; weil eben „natürlicherweise“ nicht begreifbar wird, wie „von Natur aus böse“ der Mensch ist (vgl. 511) und weil Schuld auch in der „metaphysischen Sphäre“ angenommen werden muß (580). Es gibt freilich theologische und psychologische Erklärungen; sie aber bleiben weit hinter dem Faktum zurück, das man post festum vielleicht „erklären“ will: das datum brutum, daß Gebildete und Fachleute Hitler, einem „krankhaften Hasser“ (531), dem „Genie des Di-

⁷ Es ist übrigens bisher nicht exakt nachgeprüft worden, inwieweit bei den Widerstandskämpfern gegen Hitler religionspsychologische und religionssoziologische Motive mitgespielt haben bzw. ausschlaggebend waren.

⁸ In der Tat zeigt sich gerade in Krisensituationen, in der Entscheidungen immer mit Opfern verknüpft sind, daß Sittlichkeit im letzten in Religion ihren Halt hat. Heute ist man wieder vorsichtiger gegenüber den Simplifizierungen grobmaschiger Religionskritik: nicht nur Autoren wie STEINBUCH, PICT, AMERY, HEISENBERG, G. MANN konstatieren die Unverzichtbarkeit von Religion für menschenwürdiges Leben, sondern auch Neomarxisten (vgl. GARAUDY, MACHOVEC, BLOCH, HORKHEIMER) stehen — gewiß, möglicherweise nur aus taktischen Gründen — der Funktion der Religion positiver gegenüber.

⁹ A. MITSCHERLICH, Hitler blieb ihm ein Rätsel: Frankfurter Allgemeine Zeitung (1. 11. 1975). MITSCHERLICH aber wird — im Unterschied zu GERSTENMAIER — der Person A. SPEER nicht gerecht; er blickt auch zu ausschließlich durch seine „psychoanalytische Brille“, wenn er das Geheimnis S. in einer „homoerotischen Komponente“ der Beziehung zu Hitler entdeckt zu haben glaubt.

lettantismus“ (523) anheimgefallen sind¹⁰. Was sollen auch nachträgliche — vielleicht irrige, in jedem Fall nur partikuläre — Erklärungen des Faktums, daß man nun mal seine ganze Existenz „auf einen Irrtum gegründet“ hat (592), der tragischerweise in eine zwanzigjährige Haft mündet, die „physisch und seelisch zerstört“ (693)? Der Verfasser betont wiederholt, daß ihm dies unerklärlich bleibt, im letzten.

Sein Buch vermittelt nicht nur „interessante“¹¹ historische Details, schildert nicht nur Alltagsschwierigkeiten des Zusammenlebens von Häftlingen in einem elitären Gefängnis, sondern bringt sittliches Ringen zu Wort. Die „Spandauer Tagebücher“ sind meditatives Potential.

Prof. Dr. M. Rock, Mainz

¹⁰ S. schreibt in diesem Zusammenhang den tiefsinnigen Satz: Man kann eine Liebe nicht begründen (vgl. 538, 574).

¹¹ Die „Tagebücher“ sind gar nicht interessant im platt vulgären Sinn des Wortes. Das gerade spricht für sie.

PRAGER, Mirjam und STEMBERGER, Günter (Hrsg.), Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung. 5 Bände mit 3500 Farbbildern und biblischem Lexikon. Lexikonband. Salzburg: Andreas & Andreas Verlag. 1975. 112 S. Kunstleder.

Der hier vorliegende Lexikonband ist als Hilfe für den Leser der Einheitsbibel gedacht. Alle wichtigen biblischen Personen- und Ortsnamen werden kurz besprochen. Die Auswahl der relevanten bibeltheologischen Begriffe geht auf Anfragen aus französischen Leserkreisen zurück. Hierbei muß berücksichtigt werden, daß Begriffe, die im Kommentar zum Bibeltext ausführlich erläutert wurden, in das Lexikon nicht mehr aufgenommen sind. Die farbige Illustration (Landschaften, archäologische Stätten, Miniaturen, Gemälde, Mosaiken, Skulpturen) macht den trockenen Lexikonstil lebendig und regt zum Nachdenken an. Der Band ist wissenschaftlich zuverlässig.

W. Dommershausen, Trier

EMMELIUS, Johann-Christoph: Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 27. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 324 S. Kart. 48,— DM.

Mit F. Overbeck, von 1870 bis 1897 Prof. f. NT und alte Kirchengeschichte in Basel, befassen sich vier Dissertationen des Jahres 1975, davon zwei mit seiner Auslegung der Apg (W. Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, Tübingen 1975 und die vorliegende Arbeit). Die Apg darf als exemplarisches Arbeitsgebiet für O.s historisch-kritische Forschung angesehen werden. Er betrachtet sie als ein Buch, das besonders in seinen ersten Kapiteln durch eine beträchtliche Entwicklung der Sage bzw. des Mythos von den Ereignissen des apostolischen Zeitalters getrennt ist. Apg ist eine zugunsten des Paulus die Gegensätze des Juden- und Heidenchristentums vermittelnde Tendenzschrift. Sie ist kein Aggregat von Quellen, kein Geschichtswerk, sondern das Produkt eines reflektiert gestaltenden Schriftstellers. Die politisch-apologetische Tendenz setzt Konflikte mit der römischen Staatsgewalt voraus und fordert eine zeitliche Ansetzung frühestens unter Trajan. Die religionsgeschichtlichen und die formgeschichtlichen Fragen nach den kleinen vorliterarischen Einheiten, ihrem Sitz im Leben und ihrer Tradition haben für O.s Auslegung noch keine Bedeutung. Dem Verfasser ist es gelungen, den forschungsgeschichtlichen Ausgangspunkt O.s zu bestimmen (Tübinger Schule), seine theologiekritische Position aufzudecken und die Implikationen seiner Forschung mit den Reflexionen F. C. Baus und F. Nietzsches in Beziehung zu setzen. Eine wichtige Anregung aus O.s Arbeit gebe es für uns: nach den leitenden theologischen Gedanken und den literarischen Formen zu fragen.

W. Dommershausen, Trier

JEDIN, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band II/2. Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451—700). Freiburg: Verlag Herder. 1975. 368 S. Leinen 73,— DM.

Der Inhalt gliedert sich in zwei Teile. Im ersten entfaltet H. G. Beck das Thema der „Frühbyzantinischen Kirche“, im zweiten, der den Sammeltitel „Die Lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter“ trägt, befaßt sich E. Ewig mit der Missionsarbeit der lateinischen Kirche, während sich im zweiten Abschnitt dieses Teils K. Baus und H. J. Vogt die Arbeit zum Thema: „Innerkirchliches Leben bis zum Ausgang des siebten Jahrhunderts“ aufteilen. Zeittafeln und Register beschließen diese Publikation.

Die Darstellung aller Teile und Abschnitte zeichnet sich durch eine flüssige Sprache und durch das Bemühen aus, in Lit.-Angabe und Deutung der Themen auf dem neuesten Stand der Forschung zu sein.

Als besondere Schwerpunkte möchten wir die Darstellung der kirchlichen Organisation und des Klerus, der Liturgie, Seelsorge und Frömmigkeit, des lateinischen Mönchtums von der Mitte des 5. bis zum Ende des 7. Jahrhunderts, der theologischen Diskussionen (Arianismus der Vandalen und Goten, Semipelagianerstreit, Dreikapitelstreit und seine Folgen) wie des Ausklanges der altchristlichen Lit. lateinischer Prägung zunächst und an erster Stelle nennen.

Dazu kommen die sehr informativ und gedrängt verfaßten Darlegungen zur Missionsarbeit der lateinischen Kirche, wobei besonders die Genauigkeit bei der Darstellung der Alemannen- und Bayernmission erfreut.

Die für das Gebiet der Ostkirche wichtigen Abschnitte bringen zum Teil sehr originelle Formulierungen, die meist den Nagel auf den Kopf treffen. So heißt es: „So sieht die strenge chaledonische Theologie einigermaßen dahin, sie sehnt sich — anders ausgedrückt — nach jener in Chalkedon diskriminierten Formel Kyrills von der einen fleischgewordenen Physis des Logos oder der einen Physis des fleischgewordenen Logos“ (68 f.).

Bedenkenswert ist auch die Idee Becks, daß die Hochschätzung der Bilderwelt, vorab der Ikone, etwas zu tun haben könnte mit einer Flucht aus der Wirklichkeit, die weithin geprägt war durch die Misere christologischer Streitigkeiten. Seine Feststellung lautet: „Die Hagia Sophia ist Ausdruck der byzantinischen Illusion von einer Reichskirche, deren geschichtliches Werden und Wachsen den Stein gewordenen Traum nie einholte. Diese Flucht aus der Wirklichkeit ist, kirchenhistorisch und nicht kunsthistorisch betrachtet, meines Erachtens auch ein Movens innerhalb der byzantinischen Malerei der Epoche, die mehr und mehr in Richtung auf die Ikone geht, und zwar Ikone verstanden als Bild, das Gnade trägt und Gnade vermittelt. Gerade der Umbruch der Zeiten nach dem Zusammenbruch der justinianischen Restaurationspolitik im 6. Jahrhundert ... weckte eine große Sehnsucht nach dem sichtbaren und berührbaren Heilbringer, und was als malerische Technik begonnen, mündete unter dem Auge des Gläubigen in eine Art Realpräsenz des Dargestellten, unbeholfener Nachhall der Idee von der hypostatischen Union im Gewand der Kunst. Die Theologen, soweit es sie noch gab, resignierten oder versuchten, selbst mitfortgerissen, mit ebenso unbeholfenen Formeln der Entwicklung der Volksfrömmigkeit nachzuhinken“ (82 f.). Allerdings, die Bildtheologen ausschließlich unter diesem Aspekt des Resignierers oder des Nachhinkenden zu sehen, scheint mir doch etwas problematisch, das heißt in einzelnen Fällen sogar glatt unrichtig.

An einer anderen Stelle sieht Beck in der Verehrung der Ikonen nicht nur eine Flucht, „sondern wohl auch ... ein religiöses Ereignis, das auf merkwürdige Weise den dogmatischen Kampf für sich entscheidet. Ohne das Schlagwort 'Monophysitismus des byzantinischen Christusbildes' zu gebrauchen, läßt sich doch der Gedanke nicht von der Hand weisen, daß jenes Vakuum, das die Formel von Chalkedon offenließ, im Bild wieder geschlossen wurde, in einem Bild, das, obwohl es künstlerisch nur Natur darzustellen vermochte, diese Natur in einem Maße überhöhte und vergöttlichte, daß, wollte man der byzantinischen Christusikone eine Beischrift geben, die kyrillische Formel dazu geeigneter wäre als die chaledonische“ (80).

Was Becks Beurteilung der Mönchtumsbewegung angeht, so kann man ihm Recht geben, wenn er die Idee „von einer totalen Vermönchung der byzantinischen Kultur seit dem 6. Jahrhundert“ (67) ablehnt. Es stimmt auch sicher, wenn er äußert: „Das Mönchtum ist mächtig, numerisch und seiner Idee nach, aber es ist nicht imstande, den Rhythmus des spätantiken und frühbyzantinischen Lebens vor allem der Städte zu ändern. Viele Gebildete bleiben diesem Stand gegenüber skeptisch und nehmen ihn eher als eine Bedrohung denn als etwas Positives hin“ (68). Es stimmt aber — zumindest in dieser Verallgemeinerung — sicher nicht, wenn die Schlußbemerkung fällt: „Die Bedeutung des Mönchtums für das byzantinische Leben ist die eines Grenzwertes und

nicht die eines integrierten Faktors im Alltag" (68). Hier wäre zur Korrektur D. Savramis: „Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums“ (Leiden/Köln 1962) zu lesen. Ihre soziale Tätigkeit in der Krankenpflege — die meisten Krankenhäuser waren Teil eines Klosters —, in der Betreuung der Fremden, in der Armenpflege, in der Sorge um Alte und Waisenkinder, um Sklaven, Kriegsgefangene, Gefängnisinsassen, Flüchtlinge, Witwen und Dirnen machten sie zu einem Träger der öffentlichen Wohlfahrt. Dadurch aber wurden sie sicher zu einem „integrierten Faktor im Alltag“.

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS: Die Retraktionen in zwei Büchern. *Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 241 S. Leinen. 24,— DM.

Die Retraktionen, 427 verfaßt, sind ein Torso geblieben, da sie sich nur auf die Kategorie der Bücher beschränken, obwohl Augustinus sein Gesamtwerk einer Art „Gericht“ unterziehen wollte. Dieses „Gericht“ ist „vieltimmig“ (XIV), das heißt es finden sich hier Mißbilligungen und Richtigstellungen, die einem kaum unter die Haut gehen, „eigentlich belanglos sind“ (XIV), wobei Perl noch bemerkt: „Am Herzen liegen sie auch dem Autor nicht, das merkt man“ (XIV). Andererseits trifft man auf Stellen in diesen dreißig Kapiteln, an denen Augustinus nicht nur im kleinen, unbedeutenden Maßstab korrigiert, sondern vielmehr diese Korrekturmöglichkeit zum Anlaß nimmt, erneut zu Problemen Stellung zu nehmen, die von hoher pastoraler Bedeutung sind, etwa im Hinblick auf die nordafrikanischen Häresien des Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus. In solchen Fällen wird die Retractatio zum Fortschritt in seinem eigenen Denken, dazu auch aufgefordert von seiner Lesergemeinde, die ihm lebendig vor Augen steht. Fragt man aber angesichts dieses Werkes nach der „Grundstimme“, die einen am meisten beeindruckt, dann ist es wohl die einer „bisher noch nie und seither von keinem Autor jemals abgelegten schriftstellerischen Beichte, die in ihrer Redlichkeit und Feierlichkeit die Seele des Heiligen zum Vorschein kommen läßt. Von diesem Blickpunkt aus sieht man fast gleichgültig über die in die Hunderte gehenden Verbesserungen hinweg, die für uns, die späten Leser seiner Bücher, eigentlich belanglos sind“ (XIV).

E. Sauser, Trier

FRIES, Heinrich — SCHWAIGER, Georg (Hrsg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. 3 Bände. München: Kösel-Verlag. 1975. Zusammen 1302 Seiten mit 37 Abbildungen. Ln. 195,— DM.

In dem vorliegenden dreibändigen Werk werden 46 bedeutende Theologen aus dem deutschen Sprachraum des vorigen Jahrhunderts in übersichtlichen Monographien dargestellt. Wie die beiden Herausgeber in ihrem Vorwort bemerken, ging es dabei um „eine Darstellung des gesamten Wirkens, auch wenn das Theologische in einigen Fällen nur einen Teilbereich gebildet hat, der allerdings hier in erster Linie interessiert“ (I, 6). Man muß gestehen, daß es den 38 Autoren (unter ihnen Alfons Auer, Eugen Biser, Bernhard Casper, Eduard Hegel, Peter Hünermann, Johannes Neumann, Joseph Pritz, Josef Rief, Paul-Werner Scheele, Leo Scheffczyk) tatsächlich gelungen ist, die von ihnen behandelten Theologen in ihrer Bedeutung für die Theologie- und Kirchengeschichte des 19., aber auch — obwohl nicht ausdrücklich hervorgehoben — des 20. Jahrhunderts überzeugend vorzustellen.

Wenn auch die einzelnen Beiträge durch das eigene Interesse und die persönliche Farbe ihres jeweiligen Autors geprägt sind, ist allen dennoch gemeinsam, daß sie den behandelten Theologen in seiner biographischen und wissenschaftlichen Eigenart aus dem gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Kontext ihrer Zeit zu verstehen suchen. Zugleich aber wird sehr deutlich die menschliche „Innenseite“ mancher harten theologischen Auseinandersetzung im vorigen Jahrhundert, wie etwa zwischen Vertretern einer katholischen Aufklärung (Stattler, Klüpfel, Zimmer, Dereser, Wessenberg, Galura) und einer romantischen Restauration (Sailer, Gügler, von Baader, Drey, Hirscher, Möhler) sichtbar. Das theologiegeschichtliche Gesamtbild jener wahrhaft revolutionären

Epoche der katholischen Kirchengeschichte wird hier in einem wichtigen Punkt exemplarisch ergänzt, insofern gezeigt wird, daß der Widerstreit der verschiedenen durch ihre Verknüpfung mit staats- und kirchenpolitischen Interessen belasteten Schulrichtungen, wie der sogenannten ultramontanistischen bzw. römischen Theologie (der junge Döllinger, Scheeben, Hergenröther, Kleutgen, Schrader, Franzelin) und der deutschen Theologie (der späte Döllinger, Günther, Hermes) immer Menschen in Mitleidenschaft gezogen hat, die bereit waren, sich für die Botschaft des Evangeliums und die Heilssendung der Kirche einzusetzen. Hier darf der Beitrag von Georg Schwaiger über Ignaz von Döllinger besonders erwähnt werden.

Als Zentren der damaligen Auseinandersetzungen treten vor allem die Universitäten von Ingolstadt/Landshut, Freiburg, München, Bonn, Tübingen, Wien und Rom (Germanikum) in den Vordergrund, während sich durch die einzelnen Beiträge hindurch ziemlich genau verfolgen läßt, wie der entscheidende Konflikt zwischen Glauben und Wissen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in der katholischen Theologie allmählich angebahnt hat (Drey, Schanz, Kraus, Günther, Hermes, Schell). Er steht offenbar auf dem Hintergrund der vielen Stellungnahmen für und wider das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Unter den behandelten Theologen sind mehrere, die in unserer Zeit völlig in Vergessenheit geraten sind oder deren theologische Ansichten inzwischen überholt sind, wie etwa der Laientheologe Friedrich Pilgram oder der österreichische Moraltheologe und Günther-Schüler Carl Werner oder der Tübinger „Apologet eines modernen Katholizismus“ Paul von Schanz oder der Trierer Kirchengeschichtler Franz Xaver Kraus, der sich vor allem für eine Vermittlung von christlicher Kirche und moderner Bildung eingesetzt hat. Trotzdem haben diese Männer für die Entwicklung der Theologie aus der Aufklärung über Romantik und Idealismus bis zur „neueren Theologie“ ihre unersetzliche Bedeutung gehabt, und sie wurden deshalb mit Recht in diese Sammlung aufgenommen.

In Person, Werk und Schicksal der uns hier dargestellten Theologen und Kirchenmänner werden uns Entwicklungen, Konfliktsituationen und Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten der Bewältigung vorgeführt, die oft eine treffende Ähnlichkeit aufweisen mit der Situation in Theologie und Kirche heute. „Die meisten Probleme der Kirche in der Gegenwart waren bereits die Fragen des vorigen Jahrhunderts; sie wurden gerade von deutschen Theologen mutig und mit dem Verantwortungsbewußtsein des echten Theologen, einer Verantwortung für Kirche und Welt, aufgegriffen, vielfach wegbereitend für unsere Zeit“ (I, 5). Deshalb kann man dieses Werk, trotz seines beachtlichen Preises, jedem, der an der Geschichte der heutigen Theologie und an dem Schicksal ihrer Wegbereiter interessiert ist, wärmstens empfehlen.

Am Ende jedes Beitrags findet man eine fast vollständige Übersicht über das Schrifttum des betreffenden Theologen sowie ein auf den neuesten Stand gebrachtes Literaturverzeichnis. Der 3. Band schließt mit einem sehr ausführlichen und umfassenden Personenregister.

Nach dem letzten Beitrag über Hermann Schell wird der Leser ziemlich unvorbereitet und abrupt allein gelassen. Er erwartet dort irgendwie noch eine Hilfeleistung, die es ihm ermöglicht hätte, gerade die wegbereitende Bedeutung der vorgestellten Denker für unsere Zeit wenigstens in Grundzügen bis in die Gegenwart zu verfolgen. Hier wäre eine überleitende Zusammenfassung sicher am Platz gewesen. Die Tatsache jedoch, daß ein epochales Stück neuzeitlicher Theologie- und Kirchengeschichte um ein wertvolles Stück Standardwerk angereichert worden ist, bleibt von diesem Wunsch unberührt.

Dr. Rob J. F. Cornelissen, Trier

SCELLENBERGER, Barbara: Katholische Jugend und Drittes Reich. Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz. Reihe B: Forschungen Band 17 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1975. XXVII + 202 S. Kart. 54,— DM.

Auf der Grundlage eines recht guten Quellenbestandes im Bistumsarchiv Trier und im Landeshauptarchiv Koblenz (Oberpräsidium der Rheinprovinz, Regierungsbezirke Trier und Koblenz) und einiger anderer Archive (u. a. Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Diözesanarchive Aachen, Köln und Münster, Bundesarchiv Koblenz), die aber bei weitem nicht das hergeben, was sich in Koblenz und Trier erhalten hat, wird das Thema behandelt. Ausgehend von einer Übersicht über die Katholischen Jugendverbände und ihre Geschichte vor dem Jahre 1933 (S. 1—32) behandelt Sch. dann die Maßnahmen des nationalsozialistischen Regimes gegen die Katholischen Jugendverbände 1933—1936 (S. 33—90), das heißt bis zum Erlaß des Gesetzes über die Hitlerjugend vom 1. Dezember 1936. Gut herausgestellt ist das Versäumnis bei den Konkordatsverhandlungen, die von staatlicher Seite zu schützenden katholischen Verbände einzeln zu nennen, ein Versäumnis, das von der Gegenseite immer wieder dazu benutzt wurde, unter Hinweis auf noch schwebende Verhandlungen, die Rücknahme von Maßnahmen gegen katholische Verbände zu verweigern. Ein Musterbeispiel solcher Taktik ist die Unterscheidung zwischen Katholischem Jungmännerverband und der Sturmchar bei den Aktionen des Jahres 1933 und in späterer Zeit. Über die Sonderentwicklung an der Saar nach der Abstimmung von 1935 wäre mehr zu sagen gewesen, wenn der im Literaturverzeichnis erwähnte Aufsatz von F. Pauly, Zur Kirchenpolitik des Gauleiters J. Bürckel im Saargebiet (März—August 1935), besser herangezogen worden wäre: Dort steht ein Brief des Gauleiters Gustav Simon an den preußischen Ministerpräsidenten Göring über den Trierer Regierungspräsidenten Dr. Konrad Saafen; die Anm. 226 auf S. 58 hätte statt einer Vermutung eine klare Antwort geben können. Es ist wohl mehr ein Versehen, daß der bei Pauly in den Rheinischen Vierteljahrsblättern 1971 abgedruckte Akten- und Briefwechsel zwischen Bischof Bornewasser und Kardinalstaatssekretär Pacelli bzw. zwischen Bischof Bornewasser und Gauleiter Bürckel nicht nach dieser Publikation, sondern nach den Aktennummern des Trierer Bistumsarchivs zitiert wird.

In einem dritten Abschnitt wird das Leben der katholischen Jugendverbände unter nationalsozialistischer Herrschaft dargestellt, die vergeblichen Versuche der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher (AKD), die auf eine Gleichschaltung hinausgelaufen wären, das innere Wachstum der Jugendverbände bzw. der standhaltenden Gruppen im Sinne einer religiösen Vertiefung und der klaren Erkenntnis über die grundsätzliche Wichtigkeit einer Auseinandersetzung auf weltanschaulichem Gebiet. Der dritte Abschnitt endet mit einer lezenswerten Darstellung über die Denkschrift der katholischen Verbände an den deutschen Episkopat vom August 1935 über das Fehlen einer einheitlichen Führung im Abwehrkampf gegen die Hitlerjugend bzw. gegen die Organe des Staates. Einer der Erfolge dieser Denkschrift war die Bestellung des Trierer Bischofs Bornewasser zum Leiter einer Kommission der Bischofskonferenz für die gleichmäßige Ausgestaltung einer den Zeitverhältnissen entsprechenden Jugendseelsorge (S. 91—146).

Wie sehr sich die Gegenseite der prinzipiellen Bedeutung der Auseinandersetzung mit den katholischen Jugendverbänden bewußt war, zeigen die Ausführungen des vierten Abschnitts mit Lageberichten der Geheimen Staatspolizei, des SD und der Regierungspräsidenten (S. 147—162). In einem abschließenden Abschnitt werden die zu einer ganz neuen Art der katholischen Jugendarbeit überleitenden „Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge“ vom April 1936 — hier steht im Text S. 165 irrtümlich 1935 — behandelt, die am 6. April 1936 von den deutschen Bischöfen angenommen wurden. Die entscheidende Arbeit, die Bischof Bornewasser und Jugendseelsorger des Bistums Trier an der Ausarbeitung dieser Richtlinien hatten, ist nicht zu verkennen. Die konsequente Ausführung der Richtlinien führte im Jahre 1937 zur Errichtung von Bischöflichen Jugendämtern. Es ist bezeichnend für die Bedeutung dieser innerkirchlichen Umstellung, daß die Gestapoberichte auch nach der offiziellen Auflösung der katholischen Jugendverbände im Frühjahr 1939 nicht den Eindruck erwecken, das religiös-weltanschauliche Problem sei gelöst. Wer die Zeit miterlebt hat, der weiß um die Möglichkeiten des Ausweichens in Ministrantengruppen, in die ein Teil der Jungschararbeit verlegt werden konnte, und in andere kirchliche Gruppen, die nun — unter Verzicht auf ein Auftreten in der Öffentlichkeit, um das seit 1933 so schwer gerungen worden war — unter rein religiöser Ausrichtung weiterarbeiteten.

In einer Schlußbetrachtung weist B. Schellenberg auf die religiöse Überzeugung als die tragende Kraft des Widerstandes hin, den katholische Jugend in einem aufopfernden Kampf geleistet hat. Ein Anhang bringt Polizeiverordnungen des Jahres 1934 aus den Regierungsbezirken Köln, Trier, Düsseldorf und Aachen (d.h. der Rheinprovinz), ferner graphische Darstellungen über Organisation, Mitgliederstärke und Zeitschriften der katholischen Jugendverbände mit Hinweisen auf andere Verbände und die Hitlerjugend.

Es wäre zu wünschen, daß die verdienstvolle Arbeit, die mit dieser Veröffentlichung geleistet wurde und für die der Verfasserin Dank gebührt, in anderen deutschen Bistümern weitergeführt werden könnte. Von katholischer Seite ist zu lange nach dem Jahre 1945 zu manchen Fragen aus dem Bereich Kirche und Nationalsozialismus geschwiegen worden. Gewiß, es waren nicht nur Helden unter den Akteuren der verschiedenen Ebenen, doch gibt es weit mehr an Positivem zu berichten und für die Geschichte zu bewahren.

F. Pauly, Trier

RICHTER, Klemens; PROBST, Manfred; PLOCK, Heinrich: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg: Verlag Herder/Benziger. 1975. 176 S. Kart.-lam. 19,80 DM.

Dieses von einem qualifizierten Autorenteam erarbeitete Werkbuch versteht sich als Ergänzung zu den Faszikeln Krankensakramente und Begräbnisfeier des neuen deutschen Rituals. Der Seelsorger wird zwar hier auch die Texte, die er beim Verheirathung und bei der Beisetzung braucht, in ihrer offiziellen Fassung wiederfinden, aber darüber hinaus werden ihm zusätzliche Hilfen für seinen Dienst am Sterbenden, beim Begräbnis, für die Gestaltung von Totengebet und Eucharistiefeier angeboten.

Die Textvorschläge des Rituals für das Beten mit und für einen Sterbenden z. B. sind um zahlreiche gut ausgewählte Gebetstexte erweitert, die aus der Schrift, aus den Werken großer Beter und aus dem Gebetsschatz des Volkes geschöpft sind. In der richtigen Erkenntnis, daß etwa ein volkstümliches Mariengebet, das einen einfachen Menschen sein Leben lang begleitet hat, ihm in der Sterbestunde tröst- und hilfreicher sein kann als theologisch noch so tiefe und noch so schriftnahe Gebetstexte, haben die Verf. sich gottlob nicht scheut, etwa auch ein Volksgebet wie „Jungfrau, Mutter Gottes mein“ in ihre Textsammlung aufzunehmen. Neben den wohlgedachten und wirklich praktikablen Anregungen und Beispielen für die Gestaltung der Gottesdienste im Umkreis von Tod und Begräbnis, für das Jahrgedächtnis, für Gräbersegnung und Totengedächtnis an Allerseelen wird man die an konkreten Beispielen erläuterten Hinweise, wie etwa das Totenbildchen aussehen könnte, welcher Spruch auf der Todesanzeige stehen sollte, welches Symbol auf dem Grabstein sinnvoll ist, besonders begrüßen. Die den einzelnen Kapiteln vorausgeschickten geschichtlichen und pastoralliturgischen Erläuterungen sind bewußt knapp gehalten worden. Es ging den Autoren in erster Linie darum, zu zeigen, wie es gemacht werden sollte.

Die in den Jahren der Liturgiereform ins Kraut geschossene Produktion von Gottesdienstmodellen, pastoralliturgischen Handreichungen und Werkbüchern hat meist nur sehr kurzlebige Blüten hervorgebracht. Das vorliegende Werkbuch bewegt sich im Rahmen der geltenden liturgischen Vorschriften. Es zeichnet sich aus durch Offenheit und ein waches Gespür für erhaltenswerte Elemente der Tradition und eines gesunden religiösen Brauchtums. Nicht zuletzt deshalb wird es auch morgen und übermorgen noch gute Dienste leisten können.

A. Heinz, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

ANNEN, Franz: Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1—20 parr.). Band 20. Frankfurter Theologische Studien. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 253 S. Kart. 44,— DM.

BÄUMER, Remigius (Hrsg.): Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert. Mit Beiträgen von Hubert Jedin, Alexandre Ganoczy, Remigius Bäumer und Ulrich Horst. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 36. Münster: Verlag Aschendorff. 1976. 80 S. Kart. 14,— DM.

BERTSCHE, Leopold: Kurzkatechismus des innerlichen Lebens. Miriam-Verlag: Jestetten. 1976. 32 S. 1,80 DM.

BETTSCHIEDER, Heribert (Hrsg.): Das asiatische Gesicht Christi: Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 25. Steyler Verlag: St. Augustin. 1976. 101 S. Kart. o. Pr.

BLÄSER, Peter/BRUNNER, Peter/KUNST Hermann/LEHMANN, Karl/LOHSE, Bernhard: Ordination und kirchliches Amt. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen mit einem Vorwort von Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk, herausgegeben von Reinhard Mumm unter Mitarbeit von Gerhard Krems. Verlag Bonifacius-Druckerei: Paderborn/Luther-Verlag: Bielefeld. 1976. 176 S. Kart. 15,80 DM.

BRUNS, Bernhard: Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient. Annuario Historiae Conciliorum Supplementum 3. Verlag Ferdinand Schöningh: München—Paderborn—Wien. 1976. 200 S. Kart. 28,— DM.

DANTINE, Wilhelm: Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? Verlag Herder: Wien—Freiburg—Basel. 1976. 112 S. Paperback. 12,80 DM.

EGGER, Wilhelm: Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium. Band 19 Frankfurter Theologische Studien. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 184 S. Kart. 37,— DM.

EMEIS, Dieter — SAUERMOST, Burkard (Hrsg.): Synode — Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 536 S. Paperback. 24,80 DM.

FASSBENDER, Johann Adam: Wozu leben und dann sterben? Die Sinnfrage. Miriam-Verlag: Jestetten. 1976. 120 S. 6,80 DM.

GINTERS, Rudolf: Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen. Band IV 1 der Reihe „Texte zur Religionswissenschaft und Theologie“. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 140 S. Paperback. o. Pr.

GLADIGOW, Burkhard (Hrsg.): Religion und Moral. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 230 S. Paperback. 28,— DM.

HERBSTRIETH, Waltraud; LINKE, Eberhard: Verwandlung durch Meditation — Edith Stein. Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke. 1976. 64 S. 10 Abb. Paperback. 11,80 DM.

HERBSTRIETH, Waltraud; LINKE, Eberhard: Jesu Worte am Kreuz. Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main: Verlag Gerhard Kaffke. 1976. 40 S. 10 Abb. Paperback. 9,80 DM.

- HORSTMANN, Johannes: Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft — 1848 bis 1914. Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 13. Verlag Ferdinand Schöningh: München—Paderborn—Wien. 1976. 184 S. Kart. 19,80 DM.
- KAHLEFELD, Heinrich: Orientierung am Evangelium. *Lectio brevis*, Neue Folge. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 176 S. Efalineinband. 19,80 DM.
- KEHL, Medard: Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie. Band 22 Frankfurter Theologische Studien. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1976. 338 S. Kart. 48,— DM.
- KLOSTERMANN, Ferdinand: Kirche — Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche. Verlag Herder: Wien—Freiburg—Basel. 1976. 156 S. Paperback. 21,80 DM.
- LELL, Joachim; MENNE, Ferdinand W. (Hrsg.): Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte — Meinungen — Materialien. Im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses herausgegeben von Joachim Lell und Ferdinand W. Menne unter Mitarbeit von Heinz-Günther Stobbe. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 208 S. Paperback. o. Pr.
- LEXIKON DER CHRISTLICHEN IKONOGRAPHIE. Band 8: Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Märtyrer. Register der Heiligenfeste und Register der Attribute. Rom—Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1976. 346 Seiten. Leinen. 168,— DM.
- LOBINGER, Fritz: Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika. Bearbeitung und Einführung von Adolf Exeler. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 120 S. Kart. 14,80 DM.
- MAGD, D. H.: Keine Lust am Untergang. Ein Wegweiser im Sturm dieser Zeit. Miriam-Verlag: Jestetten 1976. 160 S. 8,80 DM.
- MUND, Hans-Joachim (Hrsg.): Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1976. 102 S. Kart. o. Pr.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 50: Kongregation für das katholische Unterrichtswesen. Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat. Deutsche Textfassung der Kongregation. Kommentiert von Bernhard Fraling. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 140 S. Kart. 17,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 57: Papst Paul VI. Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Mit Einführung und Kommentar von Albert Brandenburg. Trier: Paulinus-Verlag. 1976. 240 S. Kart. 29,80 DM.
- NASTAINCZYK, Wolfgang: Fragepredigten für Kinder und andere. Lesejahr C. Würzburg: Verlag Echter. 1976. 312 S. Brosch. 28,— DM.
- OKUMURA, Ichiro: Erwachen zu Gott: Stimme aus dem Karmel in Japan. Aus dem Japanischen übertragen von C. C. Lenel, bearbeitet von W. Herbst. Schriftenreihe zur Spiritualität. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1976. 92 S. Kart. Glanzkasch. 7,80 DM.
- PESCH, Rudolf/KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. 2. Wundergeschichten. Teil I: Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen. 3. Wundergeschichten. Teil II: Rettungswunder, Geschenkwunder, Normenwunder, Fernheilungen. Josef Knecht: Frankfurt am Main. 1976. 104 S. und eine Ausschlafschlagtafel. 112 S. und eine Ausschlafschlagtafel. Brosch. Subskr. 14,80 DM; ap. 15,80 DM.
- RICHTER, Klemens (u. a.): Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Sterbegebete und Totengedenken. Volksausgabe. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift Gottesdienst. Freiburg: Gemeinschaftsverlag Benziger/Herder. 1976. 64 S. Kart. 4,20 DM. (Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift Gottesdienst 3,70 DM.)

- SAUER, Ralph: Religiöse Erziehung auf dem Weg zum Glauben. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 207 S. Paperback. 16,80 DM.
- SCHNEIDER, Reinhard: Die Macht des Vater unser. Miriam-Verlag: Jestetten. 1976. 80 S. 4,80 DM.
- SCHUPP, Franz: Mythos und Religion. Band I 1 der Reihe „Texte zur Religionswissenschaft und Theologie“. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 216 S. Paperback. o. Pr.
- SILESIIUS, Angelus: Vom Geheimnis Gottes und des Menschen. Sprüche aus dem Cherubinischen Wandersmann. Ausgewählt und eingeleitet von Cornelia Glombik OCD. Schriftenreihe zur Meditation. Nr. 22. Bergen—Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1976. 72 S. Kart. Glanzkasch. 5,80 DM.
- THEOLOGISCHE AKADEMIE, herausgegeben von Johannes Beutler und Otto Semmelroth, Band 13. Josef Knecht: Frankfurt am Main. 1976. 128 S. Engl. Broschur. 15,80 DM.
- WEISS, Bardo: Themenschlüssel zum Meßbuch. Eine pastoralliturgische Arbeitshilfe. Benziger/Herder: Einsiedeln—Zürich/Freiburg—Wien. 1976. 144 S. Brosch. Vorzugspreis für gd-Bezieher 15,50 DM. Normalpreis 17,80 DM.
- WESS, Paul: Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde. Wien: Verlag Herder Wien—Freiburg—Basel. 1976. 136 S. Kart. 15,80 DM.
- WIEDERKEHR, Dietrich: Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute. Theologisches Seminar. Herder: Freiburg—Basel—Wien. 1976. 144 S. Kart.-lam. 16,80 DM.
- WIESNET, Eugen/GAREIS, Balthasar: Schuld und Gewissen bei jugendlichen Rechtsbrechern. Eine pastoraltheologische Untersuchung über Schuldfähigkeit, Gewissen und Schuldverarbeitung. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1976. 272 S. Kart. 19,80 DM.
- ZEICHEN IM GOTTESDIENST. Ein Arbeitsbuch von G. Schiwy, H. Geißner, H. Lindner, H. Michel, H. Muck, K. Pfitzner, R. Volp. Kösel-Verlag (in Koproduktion mit dem Chr.-Kaiser-Verlag): München 1976. 160 S. und 8 Fotos auf 2 Seiten. Kart. o. Pr.

PETER KRÄMER

Dienst und Vollmacht in der Kirche

Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. IX, 138 Seiten (Trierer Theologische Studien. Bd. 28), kart. 18,— DM.

In einer kurzen geschichtlichen Einführung gibt der Autor einen Überblick über die Entwicklung der Frage, welche Vollmacht kirchlichen Amtsträgern eigen ist. Ausführlich behandelt er die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die „sacra potestas“. Das Problem wird systematisch weitergeführt, indem die Interpretationen von K. Mörsdorf und W. Bertrams kritisch untersucht werden und die „sacra potestas“ heilsökonomisch gedeutet wird.

PAULINUS-VERLAG TRIER

ERICH WEWEL VERLAG

Theologische Wissenschaft — Theologische Fachliteratur — Theologische Themen

Eine kleine Auswahl aus unserem reichhaltigen Angebot:

Joseph Ratzinger

Dogma und Verkündigung

Leinen 29,50 DM, karton. 22,— DM

Joseph Ratzinger schuf mit „Dogma und Verkündigung“ eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Andreas Gruber

Künde die Botschaft

Leinenausgabe mit farbigem Schutzumschlag 24,— DM

Predigthilfen für den Seelsorger.

Die in diesem Sammelband vorgelegten 135 Predigten zu allen Festtagen und festlichen Anlässen des Kirchenjahres sind die reife Frucht einer jahrzehntelangen Seelsorgspraxis des bekannten Predigers und Schriftleiters der größten deutschsprachigen Predigtzeitschrift.

Anna Katharina Emmerick

Visionen und Leben

Nach den Dülmener Aufzeichnungen von Clemens Brentano

Ein grundlegendes Werk christlicher Mystik.

Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Dr. Anton Brieger

Leinen 29,— DM

Gerhard Schmied

Pfarrgemeinderat und Kommunikation

Zur Soziologie einer neuen Institution kartoniert 14,80 DM

Die Institution des Pfarrgemeinderates hat eine fruchtbare Zusammenarbeit von Gemeinde und Kirche zum Ziel.

Probleme, die in jedem Pfarrgemeinderat an der Tagesordnung sind, werden in dem Werk erstmals praxisbezogen aufgezeigt.

Père Christian

Die Armen vor der Türe

kartoniert 14,80 DM

Der berühmte Armenpfarrer von Paris schreibt seinen Lebensbericht. Père Christian gründete nach dem Krieg das Zentrum „Sainte Colombe“, das er noch heute leitet. Dieser Ort steht allen offen, die im Elend sind, und bietet Ruhe, Versorgung und Betreuung sowie neue Hoffnung.

J. B. F. Gottschalk (Herausgeber)
B. S. Witte, J. L. Grubben

Kirche und Homosexualität

kartoniert 12,80 DM

Seelsorge für den Homophilen auf der Grundlage einer neuen Theologie, die ihr Menschenbild nicht der Bibel entnahm, sondern vom Existentialismus kommt.

Bitte fordern Sie unsere ausführlichen Prospekte und unseren Gesamtkatalog an.

ERICH WEWEL VERLAG - Anzinger Str. 1 - 8000 München 80

Die Dogmatik für den Theologiestudenten, Fachtheologen, Priester, Lehrer und interessierten Christen.

Das Werk liegt jetzt vollständig vor! Befristetes Sonderangebot bei Abnahme des Gesamtwerkes! Letzter Bestelltermin: 31. Dezember 1976.

Mysterium Salutis

Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik

Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer

Band 1:

Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik

1080 S., Ln. 95,— (22003)

Inhalt: Die Heilsgeschichte / Gottes Handeln und Wort in der Heilsgeschichte / Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort

Band 2:

Die Heilsgeschichte vor Christus

1196 S., Ln. 95,— (22012)

Inhalt: Gott als Urgrund der Heilsgeschichte / Der Anfang der Heilsgeschichte / Geschichte der Menschheit vor Christus

Band 3:

Das Christusergebnis

1. Halbband: 748 S., Ln. 65,— (22014)

2. Halbband: 672 S., Ln. 65,— (22057)

Inhalt: Das Christusergebnis als Tat des Vaters / Das Christusergebnis als Tat des Sohnes / Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes

Band 4:

Das Heilsgeschehen in der Gemeinde

1. Halbband: 636 S., Ln. 65,— (22066)

2. Halbband: 1032 S., Ln. 95,— (22070)

Inhalt: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde Jesu Christi / Gottes Gnadenhandeln

Band 5:

Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte

928 S., Ln. 95,— (22082)

Inhalt: Der Weg der erlösten Menschen in der Zwischenzeit / Die Vollendung der Heilsgeschichte

Sonderangebot

bis 31. 12. 1976 bei Abnahme des gesamten Werkes
500,— DM/Fr statt 575,—

Pressestimmen:

Schon der erste Band vermittelt die Überzeugung, daß hier ein Standardwerk der katholischen Theologie begonnen wurde, das den Aufbruch dieser Theologie in den letzten dreißig Jahren und des Konzils würdig ist, und das auf internationaler Ebene seinesgleichen sucht.
(Herder-Korrespondenz)

Mysterium Salutis bedarf keiner Empfehlung mehr. Der dritte Band befaßt sich mit dem Christusergebnis und bildet somit wohl auch die Mitte und den Höhepunkt des Gesamtwerkes.

(Münchener Theologische Zeitschrift zu Bd. 3)

Einen ausführlichen Sonderprospekt erhalten Sie auf Wunsch vom Benziger Verlag, Martinstr. 16, 5000 Köln 1, oder in Ihrer Fachbuchhandlung.

Benziger Verlag Köln



HEUTE VON JESUS CHRISTUS REDEN

Thomas Pröpper

Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kola-kowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin

Grünewald Reihe

148 Seiten. Kst. 18,50 DM

Das verbreitete außerkirchliche Interesse an der Gestalt Jesu fordert den christlichen Glauben zum Gespräch heraus. Kommen dabei die vergessenen Züge von Jesu Menschlichkeit neu zur Sprache und achtet man aufmerksam auf ihn und seine Botschaft, dann kann er selbst in diesem Gespräch zu einem Grund der Verständigung werden.



Hubert Frankemölle

Jesus von Nazareth

Anspruch und Deutungen

Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 4

192 Seiten. Kst. 24,80 DM

Es gibt viele Jesus-Bücher, aber kaum didaktisch aufbereitete für die theologische Erwachsenenbildung, erst recht gibt es keinen umfassend aufgearbeiteten Entwurf. Diese Vermittlungsfunktion will das vorliegende Buch erfüllen.



Franz-Joseph Schierse (Hg.)

Jesus von Nazareth

Grünewald Materialbuch

3. Aufl. 1976. 284 Seiten. Kst. 28,— DM

Dieses Materialbuch bietet hervorragende Informationen und Interpretationen, dabei modische Effekthascherei ebenso meidend wie theologischen Fachjargon oder frömmelnde Sentimentalität. Der Herausgeber, selbst Exeget von Rang, hat für dieses Materialbuch eine Reihe von Mitarbeitern gewonnen, die das Thema in den verschiedenen Aspekten darstellen.

Christ in der Gegenwart



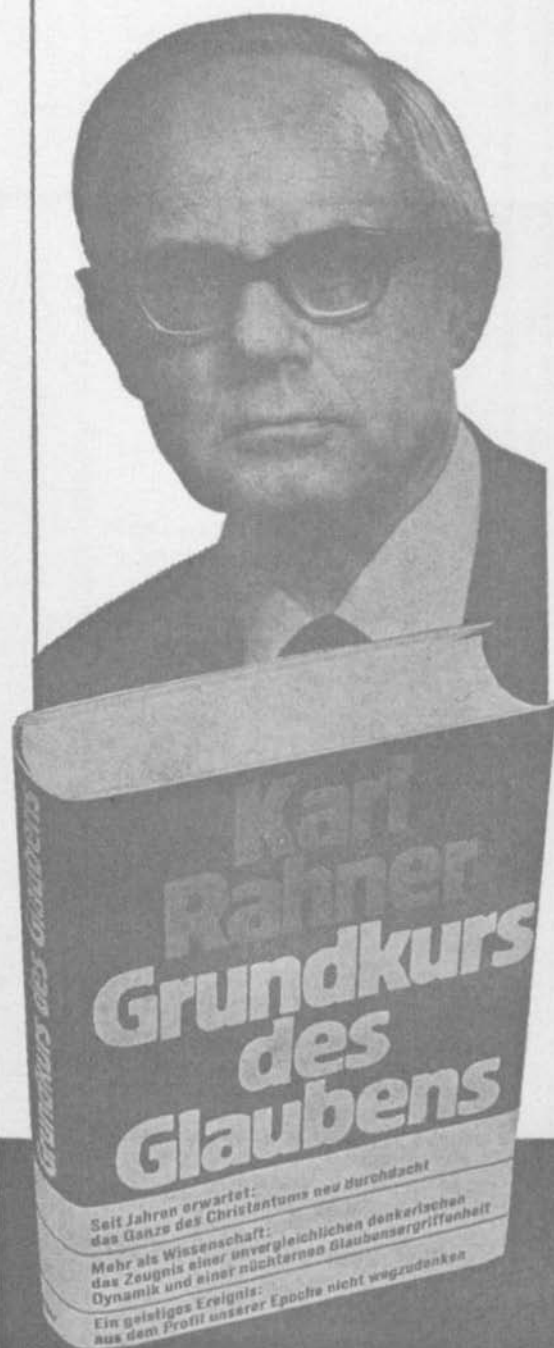
Walter Kasper

Jesus, der Christus

5. Aufl. 1976, 332 Seiten. Ln. 39,— DM

Wer Zeit, Muße und Grundkenntnisse hat, sollte sich entschlossen an das Buch heranwagen: zu wichtig sein Gegenstand, zu bedeutsam sein Inhalt, zu wegweisend seine Antworten, als daß man es dabei belassen sollte, sein Erscheinen registriert zu haben. Ordenskorrespondenz

Matthias-Grünwald-Verlag Mainz



In diesem Werk ist das Ganze des Christentums neu durchdacht mit der unvergleichlichen denkerischen Dynamik, mit der Redlichkeit und gesammelten Lebenserfahrung des Mannes, der für das christliche Denken unserer Epoche wegweisend geworden ist.

Karl Rahner sagt, was Christsein heißt, wie das Leben des Menschen vom unergründlichen Geheimnis Gottes umfassen ist und warum Wissenschaft des Glaubens nicht zu trennen ist vom persönlichen Zeugnis des gelebten Glaubens.

In dieser Gesamtschau des Glaubenswissens und des Glaubenszeugnisses, in der Reflexion und Meditation einander ständig ablösen und durchdringen, begegnet uns der ganze Karl Rahner, der Theologe und der geistliche Führer.

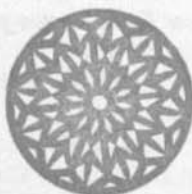
448 Seiten, Großoktav, gebunden, Einführungspreis im Jubiläumsjahr des Verlags: 38.— DM, sFr 38.60, öS 292.60.

Seit Jahren erwartet:
das Ganze des Christentums neu durchdacht
Mehr als Wissenschaft:
das Zeugnis einer unvergleichlichen denkerischen
Dynamik und einer nüchternen Glaubensergriffenheit
Ein geistiges Ereignis:
aus dem Profil unserer Epoche nicht wegzudenken

175 Jahre
Verlag Herder
1801—1976

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

NEU!

LEONHARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute

113 Seiten, kart., 9,80 DM

Holtz berichtet über Wurzeln und
Entstehen des Rosenkranzes in der
Trierer Karthause, seine innere und
äußere Gestalt, über seine Einübung
und Vollzug und provoziert zur Auseinandersetzung mit dieser uralten,
aber unüberholbaren Form christlicher Meditation.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

